اصول نفسیات

جلد اوّل

سلسلۂ نصابیاتِ علمیہ جامعۂ عثمانیہ

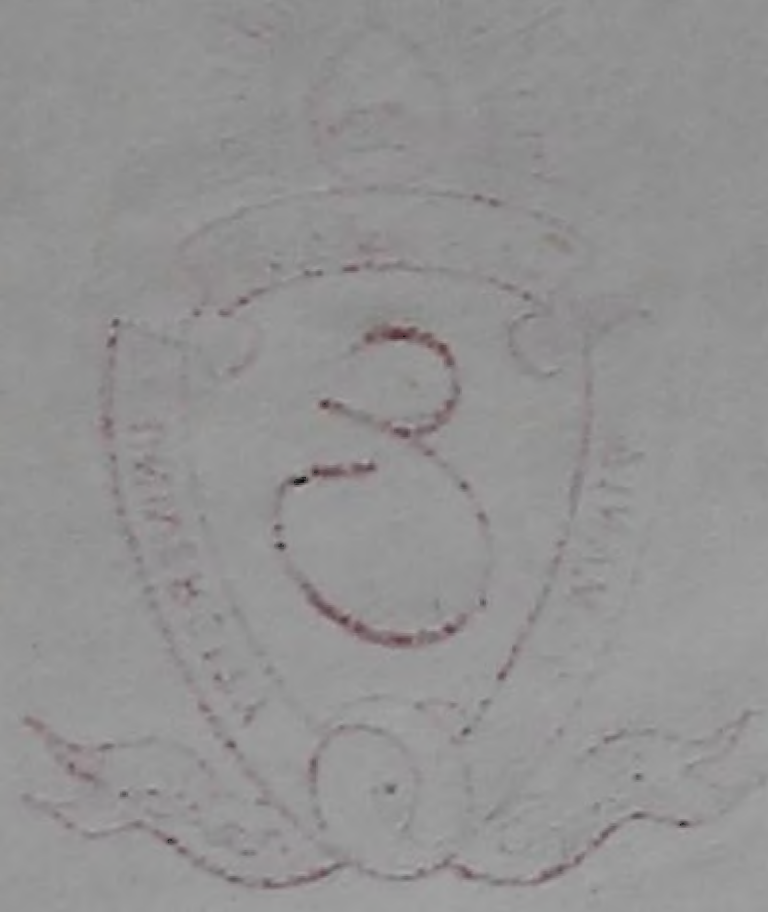
اصول نفسیات

جلد اوّل

تصنیف
ولیم جیمس
(پروفیسر نفسیات ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ

ترجمہ
مولوی احسان احمد صاحب بی اے
رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۵ھ سنہ ۱۳۴۶ف سنہ ۱۹۳۷ء

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ
کرکے طبع و شایع کی گئی ہے ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اُصول نفسیات

جلد اول

باب اول

فلسفۂ نفسیات

نفسیات حیات ذہنی کا علم ہے، اور اس میں اس کے مظاہر و شرائط دونوں داخل ہیں۔ مظاہر ایسی چیزیں ہوتی ہیں جیسے احساسات خواہشیں استدلالات فیصلے وغیرہ ہیں اور سطحی نظر سے دیکھا جائے تو یہ اس قدر گوناگوں اور پیچیدہ معلوم ہوتے ہیں کہ مشاہدہ کرنے والے پر ان کی ابتری و پریشانی کا نقش قائم ہو جاتا ہے۔ نفسیاتی مواد کے مرتب کرنے کا سب سے فطری اور قدیم طریقہ یہ ہے کہ پہلے جہاں تک ممکن ہو اس کا اچھی طرح اصطفاف کیا جائے اور پھر اس طرح پر جتنے مختلف ذہنی مظاہر ملیں ان کو ایک سادہ وجود یعنی نفس شخصی سے منسوب کر دیا جائے، اور ان کو اس کی قوتوں اور استعدادوں کے مظاہر قرار

دیا جائے۔ مثلاً نفس سے کبھی قوت حافظہ کا اظہار ہوتا ہے کبھی قوت استدلال کا کبھی ارادہ کا کبھی تمثل کا کبھی اشتہا کا۔ یہ اہل مدرسہ کا نظریہ ہے جس کو عقل عام بھی تسلیم کرتی ہے۔ دوسرا طریقہ جو اس قدر واضح نہیں ہے یہ ہے کہ مختلف ذہنی واقعات میں عامل مشترک کی نہیں بلکہ عناصر مشترک کی تلاش کی جائے اور ان عناصر کی ترتیب کی مختلف اشکال سے ان کی تعمیری طور پر اس طرح توجیہ کی جائے جس طرح سے کہ انسان مکانات کی پتھروں اینٹوں وغیرہ سے توجیہ کرتا ہے۔ جرمنی میں ہربارٹ اور انگلستان میں ہیوم جیمس مل جان اسٹوارٹ مل بین ائتلافی مذاہب کے نمائندے ہیں۔ انھوں نے نفس یا ذہن کے فرض کئے بغیر نفسیات کو مرتب کیا ہے اور جلی و خفی ہر قسم کے غیر مربوط تصورات کو لیکر یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے اختلاط افتراق اور تسلسل کی اشکال سے اس قسم کی چیزیں جیسے کہ یادداشتیں ادراکات جذبات ارادے ہیجانات نظریات وغیرہ ہیں انسان کے ذہن میں پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس طریق پر انسان کی ذات یا اسکا ایغو استحضارات کا سرچشمہ یا مبداء نہیں رہتا بلکہ ان کا آخری اور سب سے پیچیدہ نتیجہ بن جاتا ہے۔

اب اگر ہم ان دونوں طریقوں میں سے کسی ایک کے مطابق بھی اپنے مظاہر کو سادہ کرنا چاہتے ہیں تو ہم کو بہت ہی جلد اپنے طریقہ کی خامیوں کا احساس ہوتا ہے مثلاً ہر جزئی وقوف مثلاً یاد کی توجیہ نظریہ نفس کے مطابق وقوف یا حافظہ کی نفسی قوتوں کے حوالے سے ہوتی ہے۔ خود ان قوتوں کو نفس کے خواص مطلق خیال کیا جاتا ہے۔ یعنی اگر حافظہ کی مثال لیں تو اس میں ایک واقعہ کے بجنسہ محفوظ رہنے کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں بیان کی جاتی کہ اس کا اسی طرح سے یاد رہنا ہماری قوت یاد کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہم ائتلافیہ کی حیثیت سے اپنے حافظہ کی ناکامیوں اور خطاوں کی ثانوی اسباب سے توجیہ کر سکتے ہیں۔ مگر اس کی کامیابیاں چند خارجی چیزوں (جن کو کہ یاد رکھنا ہوتا ہے) اور

ہماری قوت حافظہ کے علاوہ اور کسی جزو کا وجود تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کرتیں۔ مثلاً جب میں اپنے سند فضیلت پانے کے دن کو یاد کرتا ہوں اور اس کے تمام واقعات و جذبات کو رفتہ رفتہ موت کی غیر معین شب سے لا ملاتا ہوں تو اس عمل کی توجیہ کسی میکانیکی علت سے نہیں ہو سکتی اور نہ کوئی تحلیل اس کو سادہ یا ایسا کر سکتی ہے کہ اس کی نوعیت آخری مسلمہ کے علاوہ اور کچھ معلوم ہو۔ ہم اس کے نامعلوم و پر اسرار ہونے کے خلاف بغاوت کریں یا نہ کریں اگر ہمیں نفسیاتی مطالعہ کرنا ہے تو اس کا فرض کرنا ضروری ہے۔ ائتلافی کتنا ہی کہے کہ تصورات ہو جو ہجوم کرکے خود کو ترتیب دے لیتے ہیں مگر پھر بھی روحی یہ کہتا ہے کہ ائتلافی کو آخر میں کسی ایسی شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جو زمانہ ماضی کو ماضی جانتی ہے اور اسکو کسی نہ کسی واقعہ سے پر کرتی ہے اب یہ شے خواہ تو دماغ ہو یا تصورات ہوں یا ائتلاف ہو۔ اور جب روحی حافظہ کو ناقابل تحلیل قوت کہتا ہے تو وہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہتا کہ یہ ائتلافی کے بیان کے اندر خود مسلم ہے۔

با ایں ہمہ ائتلافیہ کے بیان کے اندر اس کا مسلم ہونا حقیقی واقعات کی کوئی تشفی بخش تحلیل نہیں ہے۔ کیونکہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مطلق و خداداد قوت کل کے واقعات اور ان سے بھی زیادہ ایک گھنٹہ پہلے کے واقعات کو کیوں زیادہ اچھی طرح سے محفوظ رکھتی ہے اور پارسال کے واقعات کو کیوں اتنی اچھی طرح سے محفوظ نہیں رکھتی۔ بڑھاپے میں اس کے اندر بچپن کے واقعات کیوں سب سے زیادہ محفوظ ہوتے ہیں۔ بیماری اور تکان اس کو کیوں کمزور کر دیتے ہیں ایک تجربہ کو بار بار دہرانے سے اس کے متعلق ہماری یاد کیوں قوی ہو جاتی ہے۔ بعض ادویہ کے استعمال سے بخار، غشی و ہیجان میں کیوں ایسے واقعات کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جن کو بھول کر مدتیں گذر چکی ہیں۔ اگر ہم خود کو محض یہ کہہ کر تشفی دے لیں کہ قوت حافظہ کی قدرتی طور پر ایسی ہی ساخت ہے کہ

اس سے یہی باتیں ظاہر ہوں تو یہ توجیہ کوئی توجیہ نہ ہوگی کیونکہ خود یہ اسی قدر پیچیدہ ہوگی جتنے کہ حقیقی واقعات ہیں جن سے کہ ہم نے آغاز کیا تھا۔ علاوہ بریں یہ مفروضہ کہ نفس ایسی پیچیدہ ساخت کی ابتدائی قوتیں رکھتا ہے کچھ غیر معقول و بدنما معلوم ہوتا ہے۔ ہمارا حافظہ بعیدی چیزوں کی نسبت قریبی چیزوں کو کیوں زیادہ آسانی سے یاد رکھتا ہے مجردوں کے مقابلہ میں اعلام اسی قدر جلد کیوں بھول جاتے ہیں اس قسم کی خصوصیات بالکل مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہیں اور ممکن ہے جو چیز ہم کو بالکل بدیہہ معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں اس کے بالکل برعکس ہو۔ پس ظاہر ہے کہ یہ قوت مطلق طور پر موجود نہیں ہے بلکہ بعض شرائط کے تحت عمل کرتی ہے ان شرائط کا دریافت کرنا محقق نفسیات کا سب سے دلچسپ کام ہے۔

وہ نفس اور اس کی قوت حافظہ کا کتنی ہی شدت سے کیوں نہ مدعی ہو مگر اس کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ نفس اس قوت سے بغیر کسی اشارہ کے کام نہیں لیتا۔ یاد آنے سے پہلے کوئی نہ کوئی بات ایسی ضرور ہونی چاہیے جو ہمیں اس کو یاد دلادے۔ ائتلافی کہتا ہے کہ یہ ایک تصور ہوتا ہے جو اس شے کے ساتھ ربط و ائتلاف رکھتا ہے جو یاد آتی ہے۔ اس سے اس واقعہ کی بھی توجیہ ہوجاتی ہے کہ جو چیزیں بار بار سامنے آتی ہیں وہ کیوں آسانی سے یاد رہ جاتی ہیں کیونکہ ان کے مختلف مواقع کے مؤتلفات احیاء و اعادہ کے لئے متعدد راستے پیدا کردیتے ہیں۔ مگر اس سے بخار، نکان ہپناٹزم بڑھاپے وغیرہ کے اثرات کی توجیہ نہیں ہوتی۔ اور عام طور پر خالص ائتلافی کا بیان بھی ہماری ذہنی زندگی کے متعلق اتنا ہی پریشان کن ہے جیسا کہ خالص روحی کا۔ تصورات کا یہ جم غفیر جن میں ہر ایک مطلق طور پر موجود ہوتا ہے اور اس کے باوجود ایک دوسرے سے ربط بھی رکھتا ہے اور یہ سب خود سے اپنا لامتناہی بافتہ بنتے ہیں مثل چوسر کی نردوں کے ہر لحظہ تغیر کے باگونا گوں نما کے شیشہ کے ٹکڑوں کے ہر آن گونا گوں رہتے ہیں۔ یہ اپنے عجیب و غریب قوانین کہاں سے حاصل کرتے ہیں اور

انھیں صورتوں میں وہ کیوں یاد آتے ہیں یہ ایک معمہ ہے ہو
اس کے لئے ایتلافیہ کو عالم خارجی میں نظام تجربی کو داخل کرنا چاہئے
تصورات کا رقص ایک حد تک مظاہر کی بگڑی ہوئی اور ناقص نقل ہوتی ہے۔ لیکن خفیف ترین غور سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ مظاہر اس وقت تک ہمارے تصورات کے متاثر کرنے کی قوت نہیں رکھتے جب تک کہ وہ اس سے پہلے ہمارے حواس اور ہمارے دماغ کو متاثر نہ کر چکے ہوں
کسی گذشتہ واقعہ کا محض وجود ہمارے اسے یاد رکھنے کا سبب نہیں ہوسکتا جب تک بچے نے اس کو دیکھا نہ ہو یا کسی طرح سے اس سے سابقہ نہ پڑا ہو اس وقت تک اس کو اس کے وقوع کا علم نہ ہو گا۔ پس جسم کے تجربات قوت حافظہ پر جو کچھ کہ ہوتا ہے اس کے ہونے کی ایک شرط ہوتے ہیں۔ اور واقعات پر بہت تھوڑا سا غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جسم کا ایک حصہ یعنی دماغ ایسا حصہ ہے جس کے تجربات سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اگر دماغ اور دوسرے حصوں کے مابین عصبی تعلق کو منقطع کر دیا جائے تو ان حصوں کے تجربات ذہن کے لئے معدوم ہوجاتے ہیں۔ آنکھ اندھی ہوجاتی ہے کان بہرہ ہوجاتا ہے ہاتھوں میں حس و حرکت نہیں رہتی۔ اور اسی طرح سے اگر دماغ کو نقصان پہنچ جائے تو باوجود اس کے کہ اور سب جسم اپنا کام کرنے کے لئے تیار ہوں شعور یا تو بالکل ختم ہوجاتا ہے یا اس میں تغیر واقع ہوجاتا ہے۔ سر پر ضرب لگنے مرگی کی بنا پر خون کے ضائع ہوجانے سے پہلا نتیجہ مرتب ہوسکتا ہے۔ اور چند اونس الکوہل چند ذرے افیون یا حشیش یا کلوروفارم یا نائٹرس آکسائڈ گیس کی ایک لپٹ سے دوسرا نتیجہ پیدا ہونا یقینی ہے بخار کا ہذیان جنوں کا تغیر ذات اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ یا تو خارجی مواد دماغ میں گشت لگاتا ہے یا اس عضو کے اندر مرض کی بنا پر تغیرات واقع ہوجاتے ہیں۔ یہ واقعہ کہ دماغ ذہنی اعمال کی ایک قریبی جسمانی شرط ہے اس زمانہ میں اس درجہ عام طور پر مسلم ہے کہ مجھے اس کی تشریح میں بہت

زیادہ وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں ہے میں صرف اس کو مسلم مانے لیتا اور آگے چلتا ہوں۔ کتاب کا باقی کل حصہ تقریباً اس امر کا ثبوت ہوگا کہ یہ مسلمہ صحیح تھا؛

لہذا جسمانی تجربات اور خصوصاً دماغی تجربات ایسے ہیں جن کو ذہنی زندگی کی ان شرائط کے اندر جگہ دینا لازمی ہے جن کا نفسیات کو لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ روحی اور ائتلافی دونوں کے لئے دماغی ہونا لازمی ہے کم از کم اس حد تک کہ ان کے محبوب اصولوں کے عمل میں بعض خصوصیات ایسی ہیں جن کی توجیہ صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ دماغی قوانین بھی ان کے تعین میں شریک ہوتے ہیں؛

پس ہمارا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ دماغی عضویات کی ایک مقدار کا نفسیات میں مسلم ہونا یا اس کے اندر شامل ہونا لازمی ہے؛

ایک اور طرح سے دیکھا جائے تو نفسیاتی ایک حد تک عصبی عضویاتی ہونے پر مجبور ہوتا ہے۔ یہی نہیں کہ ذہنی اعمال ایک حد تک جسمانی عمل کی بناء پر ہوتے ہیں۔ بلکہ جسمانی اعمال بعد میں بھی ذہنی اعمال کا باعث ہو سکتے ہیں۔ یہ امر کہ یہ افعال کا باعث ہوتے ہیں نہایت ہی مشہور حقیقت ہے۔ مگر میری مراد محض وہ افعال ہی نہیں ہیں جو عمداً یا ارادۃً عضلی حرکات کی بناء پر ہوتے ہیں۔ ذہنی حالتیں اوعیۂ دموی اور ضربات قلب میں بھی تغیرات کا باعث ہوتی ہیں یا غدود و احشا میں لطیف تر اعمال کا باعث ہو سکتی ہیں۔ اگر ان کا بھی لحاظ رکھا جائے اور ان افعال کا بھی جو کسی بعید زمانہ میں اس بناء پر واقع ہوتے ہیں کہ کبھی ایک قسم کی ذہنی حالت عالم وجود میں آئی تھی تو ہم یہ بات ایک عام قانون کے طور پر بیان کر سکتے ہیں کہ کوئی ذہنی تغیر ایسا نہیں ہوتا جس کے ساتھ یا جس کے بعد جسمانی تغیر نہ ہوتا ہو۔ مثلاً ان چھپے ہوئے حروف سے جو تصورات و احساسات پڑھنے والے کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں وہ صرف اس کی آنکھوں اور مخفی حرکات تکلم کا باعث نہیں ہوتے بلکہ اس کے کسی دن گفتگو یا تقریر کرنے کا بھی باعث ہونگے کسی دن اس کے بحث میں ایک جانب

مائل ہونے کا بھی ہو جب ہو نگے کبھی ان کی بنا پر وہ کسی کو نصیحت بھی کریگا کوئی کتاب بھی پسند کریگا اور اگر ان حروف نے اس کے شبکیہ کو متاثر نہ کیا ہوتا تو اس سے بالکل مختلف واقعات ظہور میں آتے۔ لہذا ہماری نفسیات کے لئے ضروری ہے کہ ان حالات و شرائط کا بھی لحاظ رکھے جو ذہنی حالتوں سے مقدم ہوتے ہیں اور ان نتائج کا بھی جو ان حالات و شرائط سے پیدا ہوتے ہیں۔

مگر ایسے افعال جن کی شعوری ذہانت محرک ہوئی تھی ممکن ہے عادت کے زور سے اس قدر از خود ہو جائیں کہ بظاہر بغیر کسی قسم کے احساس کے عمل میں آجایا کریں۔ مثلاً کھڑا ہونا چلنا کوٹ کے بٹن لگانا یا کھولنا پیانو بجانا گفتگو کرنا نماز پڑھنا ممکن ہے یہ ایسی حالت میں ہو جاتے ہوں، جب ذہن دوسری چیزوں میں مصروف ہو۔ حیوانی جبلی اعمال نیم خود حرکتی ہوتے ہیں اور بقائے نفس کے اضطراری افعال کلیتہً از خود ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ایسے پر شعور افعال کے مشابہ ہوتے ہیں اور ان سے وہی غایتیں پوری ہوتی ہیں جن کا حیوان کا شعور دوسرے مواقع پر عمداً قصد کرتا ہے۔ کیا اس قسم کے مشین نما مگر باقصد افعال کا مطالعہ نفسیات میں شامل ہوگا؟

عالم ذہنی کی حد فاصل یقیناً مبہم ہے۔ مگر لسانی دکھانے سے یہ بہتر ہے کہ علم اتنا ہی مبہم رہے جتنا کہ اس کا موضوع ہے اور ایسے منظاہر کو انھیں شامل کیا جائے جن سے ہم کو یہ توقع ہو کہ ان کے شامل ہونے سے اس بحث پر جو کہ ہمارے پیش نظر ہے روشنی پڑے گی۔ مجھے یقین ہے کہ یہ بات بہت جلد معلوم ہو جائے گی کہ ہم ایسا کر سکتے ہیں۔ اور ہم کو اپنے موضوع کا وسیع تعقل کرنے میں تنگ تعقل کرنے کی نسبت زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ ہر علم کے نشو ونما کے وقت ایک قسم کے ابہام ہی سے مضمون کو زیادہ فائدہ پہنچتا ہے۔ بہ حیثیت مجموعی موجودہ زمانہ کے بہت ہی کم نظریوں

لئے اجمالی طور پر نفسیات کو ایسا حقیقی فائدہ پہنچایا ہے جیسا اسپنسر کے اس نظریے نے کہ ذہنی وجسمانی زندگی کا حاصل ایک ہی ہے اور وہ خارجی علائق سے داخلی علائق کا تطابق ہے۔ اس قسم کا نظریہ بلاشبہ ابہام محض ہے مگر چونکہ اس میں اس واقعہ کا لحاظ کیا گیا ہے کہ ذہن ایسے ماحولوں میں بود باش رکھتے ہیں جو ان پر عمل کرتے ہیں اور اپنی باری سے یہ ان پر ردعمل کرتے ہیں کیونکہ (مختصراً یہ ہے کہ) یہ ذہن کو اس کے تمام مقرون علائق کے ساتھ لیتا ہے۔ اس لئے یہ قدیم عقلی نفسیات سے کہیں زیادہ مفید ہے جو روح سے اس طرح بحث کرتی تھی کہ گویا یہ ایک علٰحدہ وجود ہو اور بذات خود کافی ہو اور ان باتوں کو فرض کرکے یہ اس کی نوعیت وخواص سے بحث کرتی تھی۔ اس لئے میں حیوانیات یا خالص عصبی عضویات میں جب مجھے یہ اپنی غرض کے لئے مفید معلوم ہونگے پرواز کرنے کے لئے آزادی سے کام لونگا۔ اس کے علاوہ ان علوم میں کوئی دخل نہ دونگا بلکہ عضویاتی کے لئے چھوڑ دونگا۔

کیا ہم اس طریق کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کرسکتے ہیں جس کے مطابق ذہنی زندگی ان ارتسامات کے جو خارج سے جسم پر ہوتے ہیں اور ان ردّات عمل کے مابین حائل معلوم ہوتی ہے جو جسم سے خارجی دنیا پر ہوتی ہیں۔ اس کے لئے ہم چند واقعات پر غور کرتے ہیں۔

اگر میز پر کچھ لوہے کی تیلیاں بکھیر دی جائیں اور ان کے قریب مقناطیس لایا جائے تو وہ ایک خاص فاصلہ تک ہوا میں اڑکر اس کی سطح سے چمٹ جائینگی۔ ایک وحشی کی جب اس واقعہ پر نظر پڑتی ہے تو وہ اس کی توجیہ میں کہتا ہے کہ تیلیوں اور مقناطیس کے مابین محبت ہے۔ فرض کرو کہ ایک کاغذ مقناطیس کے دونوں سروں پر چپکا دیا جاتا ہے اب تیلیاں اس کی سطح سے چمٹی رہینگی اور ان کو یہ کبھی خیال نہ آئے گا کہ اس کے پہلو سے گزر کر اپنے محبوب کے ساتھ براہ راست ملجائیں۔ پانی کے ایک گھڑے کے نیچے سے نلکی کے ذریعہ بلبلے اٹھاؤ تو یہ سطح پر ظاہر

ہو نگے اور ہوا میں ملجائینگے۔ ان کے فعل کے متعلق شاعرانہ طور پر یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ اصل ماحول کے ساتھ ملجانے کے آرزو مند تھے لیکن اگر تم پانی سے بھرا ہوا مرتبان گھڑے پر الٹ دو تو یہ سطح تک بلند ہونگے اور اس کی نلی کے نیچے باقی رہینگے کیونکہ خارجی ہوا ان کو نہ لگے گی اگرچہ ان کی راہ میں ذرا سی کجی یا پانی کے مرتبان کی سطح کے مس ہو جانے سے جس سے ان کا راستہ رک جاتا یہ آسانی کے ساتھ آزاد ہو جاتے ؛

اب اگر ہم اس قسم کے افعال سے زندہ چیزوں کے عمل کی طرف آتے ہیں تو ہمیں ایک نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔ رومیو جیولٹ پر اسی طرح عاشق ہے جس طرح نیلیاں مقناطیس پر اور اگر ان دونوں کے مابین کوئی شے حائل نہ ہو تو یہ اسی طرح سیدھا اس کی طرف جاتا ہے جس طرح نیلیاں مقناطیس کی طرف لیکن اگر رومیو اور جیولٹ کے مابین ایک دیوار کھڑی کردی جاتی ہے تو وہ دیوانہ وار اپنے چہرے کو اس دیوار کے مخالف رخوں کے ساتھ چمٹائے نہیں رہتے جس طرح کہ مقناطیس اور نیلیاں کاغذ سے چمٹی رہتی ہیں۔ رومیو بہت جلد گھوم پھر کر یا دیوار پر چڑھ کر یا اور کسی طرح سے ایسا راستہ نکال لیتا ہے جس سے وہ جیولیٹ کے لبوں کو براہ راست مس کرسکتا ہے مگر نیلیوں کا راستہ تو مقرر ہے۔ اب اگر یہ اپنے مقصود کو پہنچ جائیں تو یہ اتفاقات پر مبنی ہوگا۔ عاشق کے لئے غایت مقررہ ہوتی ہے راستے بیں غیر محدود تغیر ہوسکتے ہیں ؛

فرض کرو کہ ایک زندہ مینڈک اس حالت میں ہے جس میں کہ ہم نے بلبلوں کو رکھا تھا یعنی پانی کے مرتبان کے نیچے۔ سانس کی دشواری سے اس میں بھی اپنے اصلی ماحول کے ساتھ ملجانے کی آرزو پیدا ہوگی اور وہ مختصر ترین راستہ اختیار کرے گا یعنی اوپر کو تیر آئیگا۔ لیکن اگر پانی سے بھرا ہوا مرتبان اس پر الٹ دیا جائے تو بلبلوں کی طرح سے اپنی ناک ہمیشہ اس کی سخت سطح کے ساتھ اڑائے نہ رکھے گا بلکہ بے چینی کے ساتھ

اس کے آس پاس نکلنے کی راہ تلاش کرے گا یہاں تک کہ نیچے اترکر اسکو اس کے کنارے کے گرد سے اپنی خواہشوں کے مقصد تک پہنچنے کا راستہ ملجائے گا۔ ہم پھر یہی دیکھتے ہیں کہ غایت مقررہ ہے اور وسائل متغیر ہیں ؎

جاندار اور بیجان چیزوں کے عمل میں اس قسم کا مقابلہ کرنے سے انسان اس حقیقت تک پہنچتے ہیں کہ بیجان چیزوں میں مقاصد و غایات کا وجود نہیں ہے۔ اب لوہے یا ہوا کے سالمات سے محبت یا خواہش منسوب نہیں کی جاتی۔ اب کوئی یہ فرض نہیں کرتا کہ جن حرکات کا ان سے اظہار ہوتا ہے ان میں سے کسی کی غایت کا کوئی تصوری مقصد ہوتا ہے جو اس کے عمل پر شروع سے مستولی رہتا ہے اور اس کو اپنے کسی زور و قوت سے عالم وجود میں لاتا ہے۔ اس کے برعکس غایت کو ایک انفعالی نتیجہ خیال کیا جاتا ہے جس کو کوئی شے اس کے غیاب میں عالم وجود میں لے آتی ہے اور خود اس کو اپنی پیدائش میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اگر مقدم حالات و شرائط کو بدل دیا جائے تو بیجان چیزوں سے ہر بار بظاہر ایک نئی غایت کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن صاحب ذہانت وجودوں میں حالات کے تغیر سے فعلیت میں تو تغیر ہو جاتا ہے مگر غایت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہاں اس غایت کا تصور بھی اُن حالات کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے جو افعال کا تعین کرتے ہیں ؎

پس غایات آئندہ کے حاصل کرنے کی کوشش اور ان کے حصول کے لئے وسائل کا انتخاب مظہر ہیں ذہنیت کے موجود ہونے کی علامت اور اس کی کسوٹی ہیں۔ اس پہچان کو ہم باشعور و میکانیکی عمل میں امتیاز کرنے کے لئے استعمال کریں گے۔ ہم چھڑیوں اور پتھروں سے کسی قسم کی ذہانت منسوب نہیں کرتے کیونکہ یہ کبھی کسی شے کی خاطر حرکت کرتے ہوئے معلوم نہیں ہوتے بلکہ ہمیشہ اسی وقت حرکت کرتے ہیں جب ان کو دھکیلا جاتا ہے اور اس وقت بھی ان سے کسی پسند کا اظہار نہیں ہوتا۔ اس لئے ہم ان کو بلا تامل بےحس کہدیتے

ہیں ؟

اسی طرح ہم اس مسئلہ کا فیصلہ کرتے ہیں جو فلسفی مسائل میں عمیق ترین ہے۔ کیا کائنات ایسی ذہانت کا مظہر ہے جو اپنی داخلی نوعیت کے اعتبار سے عقلی ہے یا یہ خالص و محض خارجی واقعہ ہے اگر اس پر غور کرتے وقت ہم اس احساس کو اپنے ذہن سے نہ نکال سکیں کہ یہ عالم مقاصد ہے اور کسی شئے کے لئے موجود ہے تو ہم اس کے اندر ایک ذہانت کو جگہ دیتے ہیں اور ہم مذہب تک پہنچ جاتے ہیں اس کے برعکس اگر اس کے لاعلاج تحول پر غور کرتے ہوئے محض حال کا خیال کریں جو گویا کہ ماضی سے چھوٹ رہا ہے اور جس میں مستقبل کا کوئی لحاظ نہیں تو ہم دہریئے اور مادہ پرست بن جاتے ہیں ؟

ان طویل مباحث میں جو علماے نفسیات نے اس مقدار ذہانت کے متعلق کی ہیں جو ادنی درجہ کے دودھ پلانے والے جانوروں سے ظاہر ہوتی ہے یا اس مقدار شعور کے متعلق کی ہیں جو رینگنے والے جانوروں کے عصبی مراکز کے لئے لازمی ہے ایک ہی جانچ کام دیتی ہے۔ کیا افعال کی نوعیت ایسی ہے کہ ہم یقین کر سکیں کہ یہ اپنے نتائج کے لئے ہوتے ہیں۔ یہ نتیجہ (جیساکہ آئندہ چلکر اکثر مقامات پر معلوم ہوگا) اصولاً حیوان کے لئے مفید ہوتا ہے اور یہ اس کے حاصل کرنے سے ان حالات میں زیادہ محفوظ ہو جاتا ہے۔ اس حد تک فعل کی ایک مقصدی نوعیت ہوتی ہے مگر اس قسم کی کورانہ مقصدیت ممکن ہے محض ایک انفعالی تسویق کا نتیجہ ہو۔ پودوں میں نشو و نما اور ان کی حرکات اور حیوانوں میں ارتقائیہ ضمام رطوبات وغیرہ کے واقعات سے ایسے اعمال کی لاتعداد مثالیں ملجاتی ہیں جو فرد کے لئے مفید ہوتے ہیں اور ہو ممکن ہے (اور ہم اکثر اس کو مسلم مانتے ہیں کہ) خود بخود میکانیکی طور پر ہوتے ہیں۔ عضویاتی مینڈک کے نخاع میں شعوری ذہانت کے موجود ہونے کا اس وقت تک یقین کے ساتھ دعویٰ نہیں کرتا جب تک وہ یہ ثابت نہیں کر لیتا کہ جو مفید نتائج بھی مشینری سے ایک خاص

ہیجان سے پیدا ہوتے ہیں وہ اس وقت بھی ویسے ہی رہتے ہیں جب مشینری بدل دی جاتی ہے۔ مثلاً اگر ایک بے سر مینڈک کے داہنے گھٹنے کو ایسڈ سے متاثر کیا جائے تو داہنا پاؤں اس کو پونچھ دیگا۔ لیکن جب اس پاؤں کو کاٹ لیا جاتا ہے تو یہ اکثر اپنے بائیں پاؤں کو اس مقام پر لاتا ہے تاکہ تکلیف دہ شے کو پونچھ دے ؛

فلوگر اور لیوس اس قسم کے واقعات سے مندرجہ ذیل طریق پر استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر پہلی ردعمل محض میکانکی مشینری کا نتیجہ ہوتا اگر ایسڈ زدہ حصہ داہنے پاؤں کو اس طرح سے دوڑ آتا جس طرح کہ ببلی کے دبنے سے اس ببلی والی نال چھوٹ جاتی ہے تو داہنے پاؤں کے کاٹنے سے یقیناً پونچھنے کی حرکت میں خلل واقع ہوتا۔ مگر یہ بائیں پاؤں کو حرکت نہ دیتا اس کا صرف یہ نتیجہ ہونا چاہئے تھا کہ داہنی ران خلا میں حرکت کرے (جیساکہ فی الحقیقت بعض اوقات دیکھا جاتا ہے)، داہنی ببلی اگر داہنی نال بھری ہوئی نہ ہو تو بائیں نال کے چھوڑنے کی کبھی کوشش نہیں کرتی۔ نہ کبھی کوئی بجلی کی مشین اس لئے بے تاب ہوتی ہے کہ صرف شعلہ خارج کر سکتی ہے اور سینے کی مشین کی طرح غلافوں میں جھالر نہیں لگا سکتی ؛

اس کے برعکس اگر داہنا پاؤں ایسڈ کے پونچھنے کی غرض سے حرکت کرتا ہے تو اس سے زیادہ فطری کوئی بات معلوم نہیں ہوتی کہ جب اس مقصد کے پورا کرنے کے آسان ترین ذرائع ناکام ہو جاتے ہیں تو دوسرے ذرائع سے کام لیا جاتا ہے۔ ہر ناکامی جانور کو ایک ناکامی کی حالت میں چھوڑ دیتی ہوگی جس کی وجہ سے وہ ہر قسم کی نئی کوشش کرے گا اور اس کو اس وقت اطمینان ہوگا جب تک ان میں سے کسی سے خوش قسمتی سے اس کی خواہش پوری ہو جائیگی ؛

اسی طرح گالٹز مینڈک کے بصری فصوں اور دماغ سے شعوری ذہانت کو منسوب کرتا ہے۔ اوپر ہم کہہ چکے ہیں کہ کس طرح ایک مینڈک جس کو پانی میں مقید کر دیا گیا ہو باہر نکلنے کی جگہ نکال لیگا گالٹز کی تحقیق ہے کہ ایسے

ہینڈکوں سے جن کے دماغی نصف کرُے نکال لئے جاتے ہیں اکثر اسی قسم کی ذہانت ظاہر ہوتی ہے۔اس قسم کا ہینڈک نلی سے اوپر آنے اور یہ معلوم کرنے کے لئے کہ اوپر کا راستہ شیشے کے ڈھکنے سے رُکا ہوا ہے اپنی ناک کو اس رکاوٹ سے ہی نہیں لگائے رکھیگا یہاں تک کہ دم گھٹ کر مر جائے بلکہ اکثر اوپر آئیگا پھر نیچے اتریگا اور اس کی ٹونٹی میں سے نکلے گا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی میکانیکی شئے اس کو اوپر کی طرف نہیں دھکیل رہی ہے بلکہ اس امر کی شعوری خواہش ہے کہ جس طرح سے ہو ہوا میں پہنچ جانا چاہئے۔اس سے گالٹز نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہینڈک ہیں محض نصف کرے ہی میں مراکز شعور نہیں ہیں۔یہی نتیجہ اس نے اس واقعہ سے نکالا کہ بے دماغ ہینڈک کی ایک ٹانگ اوپر کی طرف سیکر جب الٹ دیا گیا تو اگرچہ جن حرکتوں کی اس وقت ضرورت رہتی ہے وہ معمولی حالت سے بہت مختلف ہوتی ہیں مگر وہ سیدھا ہو جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عمل کو محض ہیجان ہی متعین نہیں کرتا بلکہ انتہائی مقصد بھی متعین کرتا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ہیجان ایسی شئے ضرور ہوتا ہے جو غایت کی خواہش پیدا کر دیتا ہے ؛

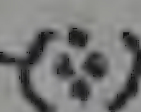
ایک اور نہایت عمدہ جرمن مصنف جس کا نام لیب مین ہے دماغ کی مشینری سے ذہنی عمل کی توجیہ کرنے کے خلاف اسی قسم کے ملحوظات سے کام لیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مشین سے اس وقت صحیح نتائج پیدا ہوتے ہیں جب یہ درست ہوتی ہے اور جب یہ درست نہیں ہوتی تو غلط نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ مگر مشینوں کی حالتوں سے دونوں قسم کے نتائج لازماً و قطعاً ہوتے ہیں۔ہم گھنٹہ کو جس کی ساخت قطعی طور پر اس کی ایک رفتار متعین کر دیتی ہے سست یا تیز فرض نہیں کر سکتے اور اس کے صحیح کرنے کی ہمکو لاحاصل کوشش نہیں کرنی چاہئے اگر اس کے اندر ضمیر ہوتا تو یہ اتنا ہی اچھا ہوتا جتنا کہ بہترین گھڑی کا۔کیونکہ دونوں اٹل میکانیکی قوانین کے مساوی طور پر تابع ہیں ایسے قوانین جو ان کی تہ میں عمل کرتے ہیں۔لیکن اگر دماغ صحیح نہ ہو اور انسان بجاے اس کے کہ چار دونی آٹھ کے چار دونی دو کہنے لگے

ہے یا یہ مجھے بندرگاہ خرید نے کے لئے کوئلے کی طرف جانا چاہیے بجائے اس کے کہ مجھے کوئلہ خریدنے کے لئے بندرگاہ جانا چاہیے تو فوراً غلطی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے۔ غلط عمل اگرچہ انھیں میکانیکی قوانین کے تابع ہے جن کے صحیح عمل تابع ہوتا ہے مگر اس کو برا کہتے ہیں کیونکہ یہ داخلی قانون کی تردید کرتا ہے۔ وہ قانون جو اس غایت یا نصب العین کو متعین کرتا ہے جس کے لئے دماغ کو عمل کرنا چاہیے اگرچہ یہ اس کے مطابق عمل کرے یا نہ کرے ×

ہمیں یہاں اس پر توبحث کرنے کی ضرورت نہیں کہ آیا ان مصنفین نے نتائج اخذ کرلئے ہیں اس صورت حال کے تمام مقدمات کا لحاظ رکھا ہے جس سے کہ وہ بحث کر رہے ہیں۔ ہم نے ان کے دلائل صرف یہ ظاہر کرنے کیلئے نقل کئے ہیں کہ ان سے اس اصول کی کس حد تک تائید ہوتی ہے کہ صرف ایسے افعال جو کسی غایت کیلئے کئے جاتے ہیں اور جن سے وسائل کا انتخاب ظاہر ہوتا ہے ذہن کے یقینی مظاہر کہلا سکتے ہیں ×

پس میں اس معیار شناخت کو جہاں تک فعل کا تعلق ہے اختیار کرتا ہوں اسی سے اس کتاب کے موضوع بحث کی تحدید کرتا ہوں۔ لہذا اکثر عصبی اعمال کا اس لئے ذکر نہ ہوگا کہ وہ خالص عضویاتی ہیں۔ اور نہ نظام عصبی اور آلات جس کی تشریح کو از سر نو بیان کیا جائے گا۔ متعلم کو ایچ۔ این۔ مارٹن کی کتاب ہیومن باڈی اور جی ٹی لیڈ کی کتاب عضویاتی نفسیات اور تشریح و عضویات کی دیگر مشہور کتب میں معلومات کا ایک ذخیرہ ملیگا جس کو ہمیں مبادی میں سے سمجھنا چاہیے اور اس کتاب[1] میں مسلم ماننا چاہیے۔

[1] دودھ پلانے والے جانوروں کے دماغ سے واقفیت پیدا کرنا بالکل سہل ہے۔ ایک بھیڑ کی سری لو اور ایک چھوٹی سی آری ایک نہانی ایک چاقو اور ایک چمٹی لیلو یہ چیزیں کسی طبی آلات فروش کے یہاں سے دستیاب ہو جائینگی۔ اور اس کے مختلف حصوں کو پایو

دماغی نصف کروں کے اعمال و افعال چونکہ براہ راست شعور سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ہم ان کے متعلق کچھ بیان کرینگے ؛

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ کسی انسانی تشریح کی کتاب کی مدد سے علٰحدہ علٰحدہ کرو۔ جیسے ہولڈن صاحب کی مینول آف اناٹمی ہے یا ان خاص ہدایات کے ذریعہ سے جو اس قسم کی کتابوں میں ملیں گی جیسے کہ فاسٹر اور لینگلے صاحبان کی عملی عضویات ہے یا مورل صاحب کی تقابلی تشریح ہے ؛

باب دوم

وظائف دماغ

فرض کرو میں کسی درخت کی جڑ کاٹتا ہوں۔ اس کی شاخوں پر میرے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوتا اس کی پتیاں ہوا میں اسی طرح لہراتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر میں کسی اپنے ہم جنس کا پاؤں کاٹنا چاہوں تو اس زیادتی کے جواب میں اس کے جسم سے فی الفور اضطراب، و مدافعت کی حرکات ظاہر ہونے لگتی ہیں۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ انسان کے نظام عصبی ہوتا ہے اور درخت کے نہیں ہوتا اور نظام عصبی کا فعل یہ ہے کہ جسم کے مختلف حصوں میں باقاعدہ اتحاد عمل پیدا کرے۔ درآئندہ اعصاب پر جب کوئی ہیج عمل کرتا ہے اب خواہ وہ اپنے عمل کے اعتبار سے اتنا شدید ہو جتنا کہ ایک کاٹنے والا کلہاڑا ہوتا ہے یا اس قدر خفیف ہو جیسی کہ ضیائی موجیں ہوتی ہیں تو یہ اس ہیجان کو عصبی مراکز تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس سے مرکزوں میں جو ہل چل پیدا ہوتی ہے وہ وہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ برآئندہ اعصاب کے ذریعہ سے نکلکر ایسی حرکات کا باعث ہوتی ہے جو حیوان اور ہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ ان حرکات کی عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ حیوان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ مضر ہیج کو دفع کرتی اور مفید کی ممد و معاون ہوتی ہیں اور اگر ایسا ہو کہ ہیج بطور خود مفید و مضر کچھ بھی نہ ہو بلکہ کسی ایسے بعید واقعہ کی

خبر دیتا ہو جو عملی طور پر حیوان کیلئے اہم ہو تو اس کی تمام حرکات اس واقعہ کی طرف رجوع ہوتی ہیں۔ اگر یہ خطرناک ہے تو اس کے خطرات کو دفع کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور اگر مفید ہے تو اس کے فائدوں کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ ایک معمولی مثال لو فرض کرو میں اسٹیشن میں داخل ہوتے ہی گارڈ کی آواز سنتا ہوں "بیٹھ جاؤ بیٹھ جاؤ گاڑی جاتی ہے" تو پہلی بار تو میرا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے اور پھر زور زور سے دھڑکتا ہے اور میری ٹانگیں ان ہوائی امواج کے جواب میں جو میرے صماخ گوش سے ٹکراتی ہیں، اپنی حرکات تیز کر دیتی ہیں۔ اگر میں دوڑتے ہوئے ٹھوکر کھا کر گر پڑتا ہوں تو گرنے کی حس ہاتھوں کو اسی سمت میں حرکت دیتی ہے جس سمت میں کہ میں گرتا ہوں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میرا جسم اچانک دھکے کے صدمہ سے ایک حد تک بچ جاتا ہے۔ اگر میری آنکھ میں کوئلہ کا ذرہ گر جاتا ہے تو اس کے پپوٹے جلد جلد بند ہوتے ہیں اور بہت سے آنسو نکلکر اس کو باہر نکال دینا چاہتے ہیں۔

لیکن حسی ہیج کے یہ تین جواب بہت سے امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آنکھ کا بند ہونا اور آنسوؤں کا بہنا قطعاً غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکات قلب کی بے قاعدگی بھی غیر ارادی ہے۔ اس قسم کے غیر ارادی حرکات کو اضطراری افعال کہتے ہیں۔ ہاتھوں کی حرکت جو گرنے کے صدمہ کو روکنا چاہتی ہے اس کو بھی اضطراری کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اس قدر جلد ہوتی ہے کہ انسان اتنی دیر میں ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر بہر حال یہ مذکورہ حرکت سے کم از خود ہوتی ہے۔ کیونکہ انسان کوشش سے اس کو نسبتاً زیادہ اچھی طرح پر کرنا سیکھ سکتا ہے اور اگر کوشش کرے تو قطعاً ترک بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسے افعال جن میں جبلت و ارادہ کا مساوی دخل ہوتا ہے ان کو نیم اضطراری کہا گیا ہے۔ برخلاف اس کے ریل کی طرف دوڑنے کا جو فعل ہے اس میں کوئی جبلی عنصر نہیں پایا جاتا یہ محض تربیت کا نتیجہ ہے۔ اس سے پہلے حصول غایت کا شعور اور ارادے

کا ایک فرمان واقع ہوتا ہے صرف یہ فعل ارادی ہے۔ اس طرح سے حیوان کے اضطراری اور ارادی افعال باہم ملجاتے ہیں کیونکہ ان کے مابین ایسے افعال کی کڑیاں ہوتی ہیں جو اکثر از خود ہوتے ہیں لیکن جن کو شعور ارادی سے متغیر بھی کیا جاسکتا ہے؛

ایک خارجی مشاہدہ کرنے والا جو اس شعور کا ادراک کرنے سے قاصر ہو جو ان افعال کے ساتھ ہوتا ہے، وہ تو شاید ان افعال میں جو از خود ہوتے، اور ان میں جن کے ساتھ ارادہ ہوتا ہے، امتیاز کرنے سے قاصر رہے۔ لیکن اگر ذہن کی موجودگی کا معیار یہ ہو کہ ایک مفروضہ غایت کے حصول کیلئے صحیح ذرائع استعمال کئے جائیں تو سب افعال کے اندر ذہانت نظر آئیگی کیونکہ صحت و موزونیت ان سب کی خصوصیت ہوتی ہے۔ یہ واقعہ عصبی اعمال اور شعور کے تعلق کے متعلق دو مخالف نظریوں کا باعث ہوا ہے بعض مصنفوں نے تو یہ دیکھ کر کہ اعلیٰ درجہ کے ارادی افعال کے لئے احساس کی رہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے، یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ادنیٰ ترین اضطراری افعال کے ساتھ کوئی اس قسم کا احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ احساس ایسا ہوتا ہو جس کا ہم کو شعور نہوتا ہو۔ بعضوں نے یہ دیکھ کر کہ اضطراری اور نیم از خود حرکات اپنی موزونی کے باوجود کامل بے شعوری کی حالت میں ہوسکتی ہیں مخالف نتیجے نکالے ہیں اور اس بات کے مدعی ہیں کہ ارادی افعال کی ارادیت بھی کچھ اس واقعہ پر مبنی نہیں ہوتی کہ ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان مصنفوں کے نزدیک یہ خالص اور محض عضوی میکانیک کا نتیجہ ہیں۔ آئندہ عنقریب کسی باب میں ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹینگے۔ اب ہم کو دماغ کا ذرا غور سے مطالعہ کرلینا چاہئے اور اس پر توجہ کرنی چاہئے کہ کس طرح اس کی حالتیں ذہنی حالتوں کا باعث ہوسکتی ہیں؛

مینڈک کے عصبی مرکز دماغ کی باریک تشریح اور تفصیلی عضویات دونوں اسی پشت کے کارنامے ہیں بلکہ گذشتہ بیس ہی سال (جن کا آغاز ہینرٹ سے ہوتا ہے) کا نتیجہ ہیں۔ بہت سے امور ہنوز

تاریکی میں پڑے ہوئے ہیں، اور ان کا کوئی تصفیہ نہیں ہوا۔ لیکن اس عضو کے عام تعقل کے متعلق اتفاق ہو گیا ہے جس کے متعلق خیال ہے کہ یہ باقی رہیگا۔ اور اس سے ایک نہایت ہی قوی اندازہ اس امر کے متعلق ہوتا ہے کہ دماغی اور ذہنی اعمال کس طرح ایک دوسرے کے ساتھ چلتے ہیں؛

اس موضوع کی تحقیق کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ کسی ادنیٰ جانور مثلاً مینڈک کو لیا جائے۔ اور تقطیع کر کے اس کے مختلف عصبی مرکزوں کے افعال کا مطالعہ کیا جائے۔ مینڈک کے عصبی مرکزوں کا نقشہ ذیل میں دیا گیا ہے۔ اس لئے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے میں یہ بیان کرونگا کہ مختلف مینڈکوں کی اسوقت کیا حالت ہوتی ہے جب دماغ کے اگلے حصے معمولی طالب علمانہ طریق پر نکال لئے جاتے ہیں، یعنی عمل کے خالص رکھنے کا کوئی بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا جاتا۔ اس طرح پر ہم مختلف مرکزوں کے اعمال کے متعلق ایک نہایت ہی سادہ تعقل تک پہنچ جاتے ہیں جس کے اندر نصف کرون اور زیرین خصوص کا تقابل انتہائی امتیاز کے ساتھ نمایاں ہے۔ اس واضح تعقل کے تعلیمی فوائد ہونگے کیونکہ یہ اکثر بہت مفید ہوتا ہے کہ آغاز نہایت سادہ نظریئے سے کیا جائے، اور بعد میں اس کی صحت کر لی جائے۔ آئندہ چلکر معلوم ہوگا کہ ہمیں اسپنے ابتدائی نظریہ کو مینڈکوں اور پرندوں کے اختبارات اور حال کے کتوں بندروں اور انسان کے مشاہدات کے نتائج سے کچھ نہ کچھ نرم کرنا پڑے گا۔ مگر یہ ہم پر شروع ہی سے بعض اساسی تصورات و امتیازات کو واضح کر دیگا (جن کا بصورت دیگر ہم کو اس وضاحت کے ساتھ علم نہ ہو سکتا) جن میں سے کسی کو بھی بعد کی کامل تحقیقات غلط نہ ٹھیرائنگی۔

شکل نمبر ۱۔ د ن دماغی نصف کرے۔ س ب سر ریبصری ف ب خصوص بصری۔ ڈ دمیغ۔ ر ف راس النخاع ن ٗ نخاع

اگر ہم مینڈک کے نظام عصبی کو محض نخاع تک محدود کر دیں یعنی کھوپری کے قاعدہ کے عقب میں نخاع اور راس النخاع کے مابین شگاف دیں جس سے نخاع کا باقی تمام جسم سے تعلق منقطع ہو جائیگا تو مینڈک زندہ تو رہیگا لیکن اس کے افعال میں خاص قسم کا فرق ہوگا۔ یہ سانس لینا نگلنا ترک کر دیتا ہے اور معمولی مینڈکوں کی طرح اگلے پاؤں پر نہیں بیٹھتا بلکہ پیٹ کے بل پڑ جاتا ہے اگرچہ اس کے پچھلے پاؤں حسب معمول مڑے رہتے ہیں اور اگر کھینچ بھی لیا جائے تو اپنی حالت پر آجاتے ہیں۔ اگر اس کو الٹ دیا جاتا ہے تو یہ الٹا پڑا رہتا ہے اور معمولی مینڈک کی طرح سیدھا نہیں ہوتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اور آواز یک قلم موقوف ہوگئی ہیں۔ اگر ہم اسے ناک کے بل لٹکا کر اس کی جلد کے مختلف حصوں پر تیزاب لگاتے ہیں تو یہ خاص قسم کی مدافعانہ حرکات کرتا ہے جن کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کو پونچھ دے چنانچہ اگر اس کے سینہ کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو اس کے اگلے پاؤں اس کو نہایت شدت کے ساتھ ملتے ہیں۔ اگر ہم اس کے بازو کی خارجی طرف تیزاب لگاتے ہیں تو اسی طرف کا پچھلا پاؤں براہ راست اٹھتا ہے اور اس کو پونچھ دیتا ہے۔ اگر گھٹنے کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو وہ اس کو پاؤں کی الٹی طرف سے پونچھتا ہے۔ اگر پاؤں کو کاٹ دیا جاتا ہے تو ٹانگ کا باقی حصہ ہی لاحاصل حرکات کرتا ہے اور اس کے بعد اکثر مینڈکوں میں دیکھا گیا ہے کہ تھوڑی دیر کے لئے بالکل بے حرکت ہو جاتے ہیں گویا کہ کچھ سوچتے ہیں اور اس کے بعد مقابل کے سالم پیر کو بسرعت تمام تیزاب زدہ مقام پر لاتے ہیں۔

بامقصد ہونے کے بعد ان حرکات کی جو خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں ہے وہ ان کی صحت ہے۔ مناسب ہیجان کے بعد مختلف مینڈکوں کی ان حرکات کے مابین اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ اپنی مشین سی باقاعدگی میں کودنے والے بوے کے مشابہ ہوتی ہیں جس کی جب رسی کھینچ دیجاتی ہے تو اس کی ٹانگیں لازمی طور پر حرکت کرتی ہیں۔ لہذا مینڈک کے نخاع میں خلایا اور ریشوں کا ایسا نظام ہوتا ہے جو جلدی ہیجانات کو حرکات میں منتقل کر دیتا

ہے۔ اس کو ہم اس جانور کی حرکات مدافعت کا مرکز کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس سے بھی زیادہ تحقیق کر سکتے ہیں یعنی نخاع کو مختلف مقامات سے کاٹ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اس کے مختلف ٹکڑے بھی سر بازو اور ٹانگوں کی حرکات کیلئے بالترتیب مستقل آلے ہوتے ہیں۔ اس کے جس ٹکڑے سے بازو کا تعلق ہوتا ہے وہ نر مینڈکوں میں جفت ہونے کے موسم میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے اس قسم کے مینڈکوں کے جب چھاتی اور کمر کے علاوہ اور باقی تمام اعضا کاٹ لئے جاتے ہیں تو بھی یہ فاعلانہ طور پر اس انگلی سے چمٹ جاتا ہے جو اس کی پشت اور چھاتی کے مابین لائی جاتی ہے اور دیر تک چمٹا رہتا ہے؛
دیگر حیوانات کے نخاع میں اسی کے مماثل قوتیں ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ انسان میں بھی یہ مدافعت کی حرکات کرتا ہے۔ جب مفلوجوں کے فالج زدہ پاؤں میں گدگدی کی جاتی ہے تو یہ اپنا پیر کھینچ لیتے ہیں۔ رابن نے ایک مجرم کے قتل کے ایک گھنٹہ کے بعد اس کے سینہ پر گدگدا کر یہ مشاہدہ کیا کہ اس کے بازو اور ہاتھ گدگدی کے مقام کی طرف حرکت کرتے ہیں۔ دودھ پلانے والے جانوروں کا نخاع اور جو ادنیٰ فرائض انجام دیتا ہے جن کا گالٹز اور دیگر اہل فن نے نہایت قابلیت کے ساتھ مطالعہ کیا ہے ان کے متعلق گفتگو کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے؛

اگر ایک اور مینڈک کے بصری فصوص کے عقب میں اسطرح سے شگاف دیا جائے کہ دماغ اور راس النخاع نخاع کے ساتھ وابستہ رہیں تو جو حرکات اوپر مشاہدہ کرائے ہیں ان پر نگلنے سانس لینے رینگنے اور کمزوری سے کودنے اور تیرنے کی حرکتوں کا اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ اور اضطراری حرکتیں بھی ہوتی ہیں جب اس کو الٹا کر دیا جاتا ہے تو وہ فوراً سیدھا ہو جاتا ہے۔ اگر اسکو

---

[1] یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ بالعموم یہ شگاف مہلک ثابت ہوتا ہے متن میں صرف ان شاذ صورتوں کا حوالہ ہے جن میں مینڈک زندہ رہ جاتا ہے؛

کسی ایسے پتلے پیالے میں رکھا جائے جو پانی پر تیرتا ہو اور پھر اس کو گھمایا جائے تو وہ گھومنے کے جواب میں پہلے تو اپنے سر کو موڑتا ہے اور پھر اپنے کل جسم کے ساتھ اس گردش کی مخالف سمت میں گھومتا ہے۔ اگر اسکے سہارے کو اس طرح سے بدل دیا جائے کہ اس کا سر نیچے کو ہو جائے تو وہ اس کو اوپر کو کر لیتا ہے۔ اگر اوپر کی طرف کیا جائے تو وہ نیچے کی طرف کر لیتا ہے اگر داہنے طرف کیا جائے تو بائیں طرف کر لیتا ہے وغیرہ۔ مگر اسکی ردِ اتی عمل سر کی ان حرکتوں سے تجاوز نہیں کرتیں۔ وہ ان مینڈکوں کی طرح جن کے سر ریر موجود ہوتے ہیں تختہ کے نیچے کر دینے سے اس کے اوپر نہیں چڑھتا بلکہ اس پر سے زمین کی طرف پھسل آتا ہے۔

اگر کسی اور مینڈک کو لیکر شگاف سریرا اور فصوص بصری کے مابین لگایا جائے تو حرکت خشکی اور پانی دونوں میں بالکل معمول کے مطابق رہتی ہے اور ان اضطراری حرکات کے علاوہ جن کا ظہور ادنیٰ مرکزوں سے ہو چکا ہے وہ جب اس کے بازو کے نیچے چٹکی لیجاتی ہے تو باقاعدہ ٹراتا ہے۔ وہ گردش وغیرہ کی اپنے سر کی حرکت سے تلافی کر لیتا ہے اور اگر اس کو الٹ دیا جائے تو سیدھا ہو جاتا ہے۔ مگر تختہ کو اگر جھکایا جائے تو یہ اب بھی اس پر سے گر پڑتا ہے۔ چونکہ معمولی عمل سے اس کے بصری اعصاب ناکارہ ہو جاتے ہیں اس لئے یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا وہ ان رکاوٹوں سے جو اس کے راستہ میں حائل کی جائینگی بچیگا یا نہیں؟

لیکن جب مینڈک کے صرف دماغی نصف کرے علٰحدہ کئے جاتے ہیں یعنی سریرا اور نصف کروں کے مابین شگاف لگایا جاتا ہے جس سے نصف کرے باقی جسم سے علٰحدہ ہو جاتے ہیں اور سریر باقی رہ جاتا ہے تو ایسے آدمی کو جسے مشق نہ ہو اس پر کسی خلاف معمول بات کا شبہ ہونا مشکل ہے۔ صرف یہی نہیں کہ صحیح مہیج کے ذریعہ اس سے تمام مذکورۂ بالا افعال کرائے جا سکتے ہیں بلکہ اس کی نظر اس کی رہنمائی کرتی ہے یعنی اگر اس کے اور روشنی کے مابین کوئی رکاوٹ حائل کر دی جائے اور اس کو آگے بڑھنے پر

مجبور کیا جائے تو یہ یا تو اس پرے کود جاتا ہے یا اس سے بچ کر نکل جاتا ہے
موسم پر اس سے جبلت جنسی کا بھی اظہار ہوتا ہے اور اپنی جنس کے نر و مادہ میں
امتیاز کر سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ صحیح و سالم مینڈک ہیں اور اس میں
اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ بہت مشاق شخص یہ شناخت کر سکتا ہے کہ اس
میں کچھ کمی ہے۔ لیکن غیر مشاق شخص کو بھی یہ بات صاف طور پر معلوم ہوگی
کہ از خود اس سے کوئی حرکت نہیں ہوتی۔ یعنی جب تک کوئی مہیج حسی عمل
نہ کرے تو یہ حرکت نہیں کرتا۔ تیرتے وقت جو یہ مسلسل حرکت کرتا ہے تو اس
کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ پانی اس کی جلد سے مس کرتا ہے۔ اگر پانی میں کوئی
ایسی شے اس کے ہاتھ آجائے جس کو یہ پکڑ سکے تو یہ حرکتیں فوراً رک جاتی
ہیں۔ یہ ایک حسی مہیج ہوتا ہے جس کی طرف پاؤں اضطراراً حرکت کرتے
ہیں اور جس پر یہ جانور بیٹھا رہتا ہے۔ اس سے بھوک کی علامات ظاہر
نہیں ہوتیں۔ اگر مکھی اس کی ناک پر سے بھی گزر جائے تو یہ اسے ٹرپ
نہیں کرتا۔ خوف بھی اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی
حالت ایک بہت ہی پیچیدہ مشین کی سی ہوتی ہے۔ اس کے جتنے
افعال ہوتے ہیں اپنی حفاظت کے لئے ہوتے ہیں لیکن مشین ہی کی طرح
سے ہوتے ہیں اس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں کوئی ایسا عنصر نہیں ہوتا
جس کا اندازہ نہ کیا جا سکے۔ صحیح حسی مہیج کے ذریعہ سے ہم اس سے
بالکل اسی طرح یقینی جواب حاصل کر سکتے ہیں جس طرح ارگن بجانے والا
ایک کڑی کو کھینچ کر کوئی خاص سُر نکال سکتا ہے۔

اب اگر ہم مراکز اسفل پر دماغی نصف کروں کا بھی اضافہ کر دیتے
ہیں بہ الفاظ دیگر یوں کہو کہ صحیح و سالم جانور کو اپنے تجربات کا موضوع بناتے
ہیں تو حالت بالکل دیگر گوں ہو جاتی ہے ہمارا مینڈک اب یہی نہیں کہ
موجودہ حسی مہیج پر قرار واقعی عمل کرتا ہے بلکہ اس سے طویل اور پیچیدہ
حرکات کا سلسلہ خودبخود بھی ظاہر ہوتا ہے گویا اس کے لئے کوئی ایسی شے
محرک ہوتی ہے جس کو ہم اپنے اندر تصور کہتے ہیں۔ خارجی مہیج کے

بارے میں اس کی ردّات عمل کا اندازہ بھی بدل جاتا ہے جب اس کو چھوتے ہیں تو بجائے اس کے کہ یہ بلے سر کے مینڈک کی طرح مدافعانہ حرکات کرے یا بے نصف کرے والے مینڈک کی طرح ایک آدہ جست کرے یہ چھوٹنے کی مختلف و متواتر کوشش کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت منتعلم عضویات کا ہاتھ ہی نہیں بلکہ خوف کا خیال بھی عمل کر رہا ہے جس کی طرف اس کا ذہن منتقل ہو رہا ہے۔ جب اس کو بھوک کا احساس ہوتا ہے تو یہ کیڑوں مکوڑوں مچھلیوں یا چھوٹے مینڈکوں کی تلاش کرتا ہے اور اس کا طرز عمل مختلف نوع کے شکار کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ اسوقت منتعلم عضویات ڈرائے تختہ پر چڑھنے تھیر نے تیرنے کی حرکات اپنی منشا کے مطابق نہیں کراسکتا۔ اس کا عمل اب اندازہ اور قیاس کی حدود سے باہر ہوگیا ہے۔ اب ہم اس کے متعلق صحیح طور پر پیشین گوئی نہیں کرسکتے۔ اسوقت بچ نکلنے کی کوشش اس کی غالب روعمل ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ وہ کچھ اور کرے۔ ممکن ہے کہ وہ ہمارے ہاتھ میں پھول کر بالکل ساکت وصامت ہوجائے؟

اس قسم کے مظاہر کا عموماً مشاہدہ ہوتا ہے اور اس قسم کے اثرات قدرتاً انسان پر ہوتے ہیں۔ اس سے چند عام نتائج قطعی طور پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے:۔

تمام مرکزوں کے افعال میں ایک ہی عضلات استعمال ہوتے ہیں۔ جب ایک بغیر دماغ کا مینڈک اپنی پچھلی ٹانگ سے تیزاب پونچھ دیتا ہے تو وہ ٹانگ کے ان تمام عضلات سے کام لیتا ہے جو ایک مینڈک پورے راس النخاع اور دمیغ کے ساتھ اس وقت کام میں لاتا ہے، جب وہ الٹے سے سیدھا ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں حالتوں میں انکے انقباضات مختلف طور پر ترتیب پاتے ہیں، جس کی وجہ سے نتائج میں بہت بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہم کو قطعاً نکالنا پڑے گا کہ نخاع میں خلایا اور ریشوں کا ایسا نظام ہے جس سے مینڈک پونچھتا ہے، اور راس النخاع میں ایسا ہے جس

سے وہ پلٹتا ہے وغیرہ اسی طرح سر بریں ایسے خلئے اور ریشے ہوتے ہیں جن سے کہ وہ رکاوٹوں کو دیکھ کر کودتا ہے اور جسم کا حرکت کی حالت میں توازن قائم رکھتا ہے۔ اور فصوص بصری میں ایسا نظام ہے جن سے کہ یہ پیچھے کی طرف ہٹتا ہے علیٰ ہذا اب نصف کروں کے لئے حرکت کی کوئی قسم تو باقی نہیں رہی کیونکہ یہ تو مذکورۂ بالا اعضا کر لیتے ہیں۔ اس لئے ان کا کام یہ ہے کہ اس موقع اور محل کا تعین کریں جس پر کہ ایک خاص حرکت کو ہونا چاہیئے جس سے کہ مہیج کا عمل کم حکمی اور مشین نما ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کے واسطے ہم کو کسی ایسے نظام کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جب نصف کروں سے پوچھنے کا حکم آجاتا ہے تو ایک رونخاع میں براہ راست پوچھنے والے نظام کی طرف جاتی ہے اور اس کو بہ حیثیت مجموعی متہیج کر دیتی ہے۔ اسی طرح جب صحیح دسالم مینڈک کودنا چاہتا ہے تو نصف کروں سے اس کو صرف اتنی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ سر بر میں یا اور کہیں کدانے والے مرکز کو متہیج کر دیں اور باقی عمل کا سر بر اپنے آپ انتظام کر لے گا۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے کہ ایک جنرل کرنل کو کسی خاص حرکت کا حکم دیتا ہے لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ حرکت کیونکر ہوگی۔

پس ایک ہی عضلہ بار بار مختلف مدارج میں نظر آتا ہے ہر درجہ میں اس کا عمل اور عضلات کے ساتھ مختلف طور پر ترکیب پاتا ہے، جو اس کے ساتھ ملکر ایک خاص قسم کی منتظم حرکت کرتے ہیں۔ ہر درجہ پر حرکت کسی نہ کسی حسی مہیج کی بنا پر واقع ہوتی ہے مثلاً نخاع میں صرف جلد حرکات کا باعث ہوتی ہے بصری فصوص کے بالائی حصوں میں آنکھوں کا اضافہ ہو جاتا ہے سر بر میں نیم دائری نالیوں کے عمل کا۔ اس کے برخلاف جو مہیج نصف کروں کو متہیج کرتا ہے ابتدائی حس کا مہیج نہیں ہوتا ہے بلکہ حسوں کا ایسا مجموعہ ہوتا ہے جن سے متعین قسم کی اشیا یا معروضات بنتے ہیں۔ معمولی بے نصف کروں کا مینڈک نہ تو شکار کی تلاش کرتا ہے اور نہ اپنے دشمنوں سے بھاگتا ہے۔ یہ روات عمل جو پیچیدہ حالات کی بنا پر ہوتے ہیں اور جن کو ہم اضطراری نہیں بلکہ جبلی کہتے ہیں اس جانور میں بھی دماغ کے اعلیٰ ترین

فصوص کے تابع ہوتے ہیں جو جانور مینڈک سے بلند مرتبہ ہیں ان میں تو اور بھی ایسا ہونا چاہئے ۔

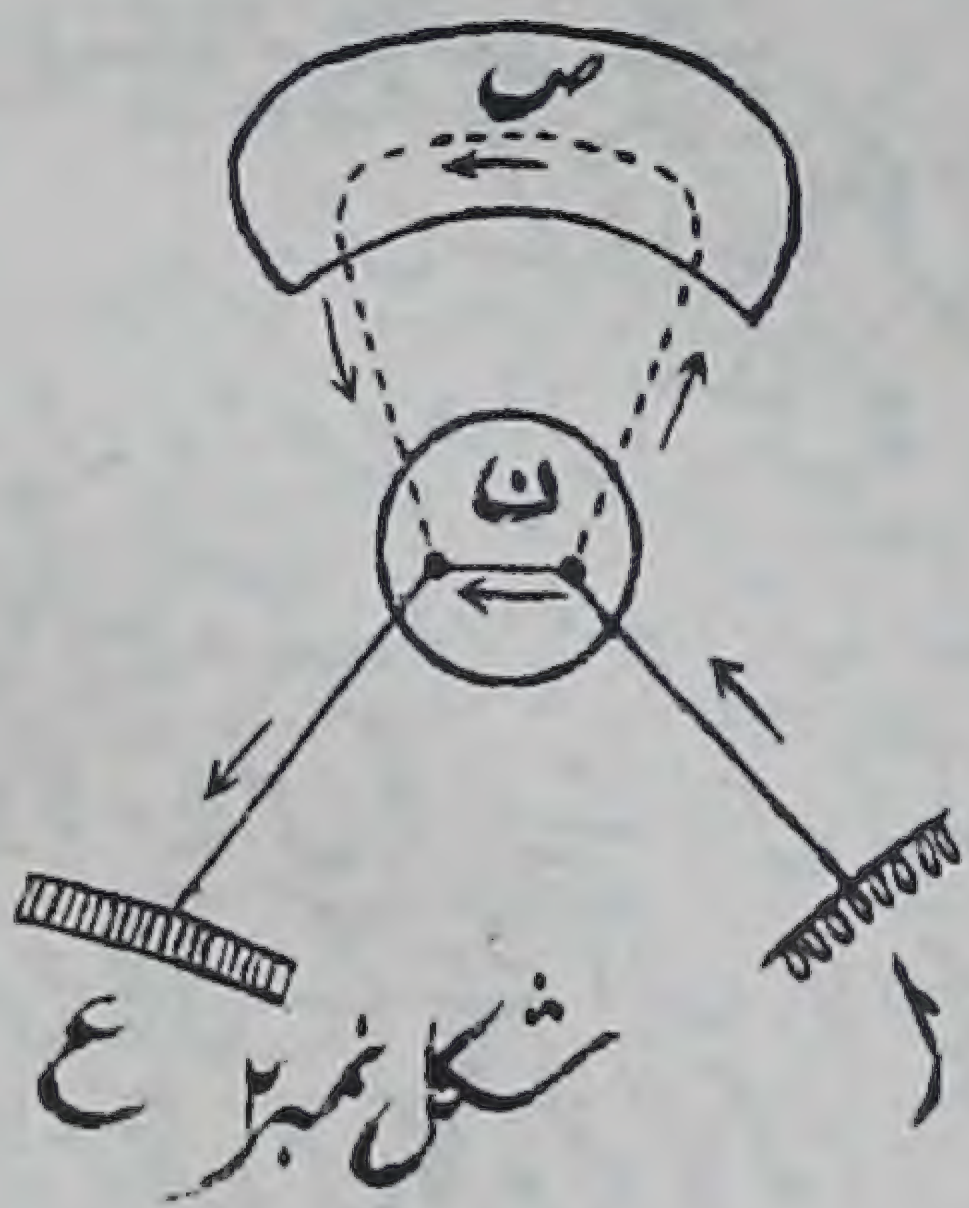
اگر مینڈک کے بجائے کبوتر لیں اور اس کے نصف کرے اسطرح پر نکال لیں جس طرح پر درس گاہ میں طلبہ کے مشاہدہ کے لئے علٰحدہ کئے جاتے ہیں اور اس کی حالت کا مطالعہ کریں تو اس سے بھی بالکل ایسے ہی نتائج مرتب ہوتے ہیں جیسے کہ مینڈک سے ہوئے تھے ۔ یہ بے دماغ پرندہ تمام وہ حرکتیں کرسکتا جو فطرۃً اس سے ہوتی ہیں مگر شرط یہ ہے کہ اس کو ان کے لئے خاص طور پر منہیج کرنا پڑتا ہے ۔ محض اندرونی تحریکات ناکافی ہوتی ہیں ۔ اور اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو یہ اپنا بیشتر وقت اسطرح سے صرف کر دیتا ہے کہ زمین پر دبکا ہوتا ہے گردن مونڈھوں میں چھپی ہوئی ہوتی ہے گویا کہ سوتا ہے ۔

نصف کروں کا عام تصور

ان تمام واقعات پر جب ہم غور کرتے ہیں تو ان سے کچھ اس قسم کا تعقل ہوتا ہے ۔ مراکز اسفل محض موجودہ حسی مہیجات پر عمل کرتے ہیں ۔ نصف کرے اور اکا نت ملحوظات پر عمل کرتے ہیں ۔ ان کو جو حسیں ہوتی ہیں وہ محض ملحوظات کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں لیکن ملحوظات کیا ہوتے ہیں کیا یہ ایسی حسوں کی توقعات نہیں ہوتے جو عمل پر موقوف ہوتی ہیں ۔ یعنی اگر ایک طرح کا عمل ہوگا تو ایک طرح کی حس ہوگی اور دوسری طرح کا عمل ہوگا تو دوسری طرح کی حس ہوگی ۔ اگر میں سانپ کو دیکھ کر یہ خیال کرکے ایک طرف کو ہو جاتا ہوں کہ یہ ایک خطرناک جانور ہے تو میرے تخیل کے ذہنی اجزا کم وبیش واضح طور پر یہ ہوتے ہیں ۔ سانپ میری جانب حرکت کرتا ہے ۔ میری ٹانگ میں یک لخت درد ہوتا ۔ مجھ پر خوف کی حالت طاری ہوتی ہے ۔ ٹانگ ورم کر آتی ہے ۔ میرا جسم بے حس ہو جاتا ہے اور مجھے ہزیان ہوتا ہے ۔ میں مر جاتا ہوں وغیرہ ۔ یہ گویا کہ ان واقعات کے ذہنی تمثالات آرہے ہیں جنکو میں اپنے میں محسوس کر چکا ہوں یا دوسروں میں دیکھ چکا ہوں مختصر یہ کہ بعیدی حسیں ہوتی

ہیں۔ اور نصف کروں والے اور بغیر نصف کروں کے جانور میں سب سے اہم فرق یہ ہے کہ مسلم جانور کے افعال تو غیر موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں اور بغیر نصف کروں والے جانور کے افعال صرف موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں۔ لہذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حافظہ کی اصل جگہ نصف کرے ہیں۔ تجربہ ماضی کے اثرات کسی نہ کسی طرح سے ان ہیں جمع ہوتے ہیں۔ اور جب مہیج عمل کرتا ہے تو یہ کسی نہ کسی طرح سے تازہ ہو جاتے ہیں۔ اس طرح سے پہلے تو بعیدی منافع و مفاد کے استحضارات ہونگے اور پھر ان سے مضرتوں سے محفوظ رہنے اور منافع کے حاصل کرنے کے لئے مناسب حرکی جہت میں تموج جاتا ہوگا۔ اگر عصبی تموج کو برقی رو سے تشبیہ دیں تو نظام عصبی جو شکل ذیل میں ن ہے اور نصف کروں کے نیچے واقع ہے اس کو ہم ایک سیدھے راستہ کے مشابہ کہہ سکیں گے۔ آلات حس سے عضلات کی طرف ا ن ع کے خط پر سے سیدھا راستہ جاتا ہے۔ نصف کرہ ص ایک دوسرا اور طویل راستہ قائم کرتا ہے، جس سے تموجات ایسی حالت میں گزر سکتے ہیں جس حالت میں کسی وجہ سے اصل راستہ استعمال نہیں ہوتا۔

چنانچہ گرمی کے دنوں میں جب ایک تھکا ماندہ مسافر اپنے آپ کو پیپل کے درخت کے نیچے ڈال دیتا ہے تو خوشگوار آرام اور ٹھنڈک کے حس جو براہ راست آئینگے ان کی تحریک لازمی طور پر عضلات کے کامل پھیلنے کے لئے جائیگی۔ مگر چونکہ دوسرا راستہ کھلا ہوتا ہے اسلئے تموج کا کچھ حصہ اس طرف کو بہہ جاتا ہے اور گٹھیا اور زکام کے اندیشوں کو یاد دلاتا ہے جو حس کے تقاضوں پر غالب آتے ہیں اور اس کو اٹھنے اور ایسی جگہ جانے پر آمادہ کرتے ہیں جہاں کہ وہ بلا کسی اندیشہ کے آرام لے سکے۔

ص
ن
ا
ع
شکل نمبر ۲

آئندہ چل کر یہ بیان کرینگے کہ نصف کروں کے راستے کو کیونکر اس قسم کے حافظوں کا خزانہ سمجھ سکتے ہیں۔ فی الحال میں اس کے خزانہ ہونے کے متعلق چند نتائج بیان کرتا ہوں؛

اول یہ کہ اس کے بغیر نہ تو کوئی حیوان سوچ سکتا ہے نہ تامّل کر سکتا ہے نہ ملتوی کر سکتا ہے نہ عمدگی سے ایک محرک کو دوسرے کے مقابلہ میں تول سکتا ہے نہ مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ اس لئے جس جانور کے نصف کرے نہوں اس کیلئے سمجھ بوجھ تو ناممکن ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدرت ایسے افعال کو جن کے انجام دینے میں سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے، مراکز اسفل سے دماغ کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ ایک حیوان کو جہاں کہیں ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے، اس میں سمجھ بوجھ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کے حیوانات کو ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اس لئے جن جن حیوانات کو جتنی زیادہ پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے، اتنا ہی ان کو بلند مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اسی اعتبار سے اس قسم کا جاندار اس عضو کے بغیر کم حرکات کر سکتا ہے۔ مینڈک کے بہت سے افعال محض مراکز اسفل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پرندوں میں انکی نسبت کم ہوتے ہیں۔ کُترنے والے جانوروں میں ان سے بھی کم اور کتے میں صرف چند، لنگوروں اور انسانوں میں تو یہ مشکل ہی کوئی فعل ایسا ہوتا ہوگا جو اس کی مدد کے بغیر ہو سکتا ہے؛

اس کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔ مثال کے طور پر خوراک پکڑنے کو لو۔ فرض کرو کہ یہ مراکز اسفل کا ایک طرف اضطراری فعل ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں خوراک اس کے سامنے آئیگی حیوان اس پر جھپٹنے کے لئے مجبور ہوگا۔ اس کو اپنے اس محرک کی تعمیل کے بغیر اسی طرح سے چارہ نہ ہوگا جس طرح پانی کے نیچے آگ جلا دیجاتی ہے تو آخر کار اس کو اُبلے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ اس کو اپنی اس معدہ نوازی کا بار بار خمیازہ بھگتنا پڑیگا۔ ہمجنسوں کا انتقام دشمنوں کی دشمنی پھندے زہر زیادہ خوری کے خطرات

اس کی زندگی کے مستقل جزو ہونگے۔ خطرے اور چارے کی دلکشی میں مقابلہ کرنے کی عقل نہو اس قدر ضبط نفس کا نہ ہونا کہ تھوڑی دیر بھوکا رہ لے میزان ذہنی میں اس کے ادنی ہونے کی باہر دلیل ہے۔ اور جو مچھلیاں ہمارے یہاں کی گنر اور اسکلپن مچھلیوں کی طرح ایسی ہوتی ہیں کہ جہاں وہ کانٹے سے چھوٹ کر پانی میں گریں کہ پھر انھوں نے خود بخود کانٹے کو پکڑنا شروع کیا، اگر ان کی کثرت پیدائش ان کی کوتاہ اندیشی کی تلافی نہ کردے تو بہت جلد اسی کمی عقل کی بنا پر ان کی نسل کا خاتمہ ہوجائے۔ اس سے تمام ریڑھ والے جانداروں میں بھوک اور اس کی بنا پر جو اعمال ہوتے ہیں وہ افعال دماغ میں داخل ہوگئے ہیں۔ چنانچہ جب متعلم عضویات کا چاقو صرف ادنی امرکز باقی چھوڑ دیتا ہے، تو یہ بالکل معدوم ہوجاتے ہیں۔ بغیر دماغ کے کبوتر کو اگر غلّے کے انبار پر بھی چھوڑ دیا جائے تو بھی یہ بھوکا ہی مرے گا۔

اسی طرح جنسی فعل کو بھی پرندوں میں یہ محض نصف کروں سے متعلق ہوتا ہے۔ جب یہ نکال لیئے جاتے ہیں تو کبوتر اپنے جوڑے کے شور پکار کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتا۔ گالٹز کے قول کے مطابق ان کتوں کا بھی یہی حال ہوتا ہے جن کے دماغی ریشوں کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ جن لوگوں نے ڈارون کی کتاب ڈسینٹ آف مین پڑھی ہوگی وہ اس بات سے واقف ہوں گے کہ اس کا مصنف پرندوں کی نسل کے اصلاح کے بارے میں جنسی انتخاب پر کس قدر زور دیتا ہے۔ مادہ ہمیشہ شرمیلی ہوتی ہے۔ اس کے شرمیلے پن کو دور کرنے کے لئے فطرت نے مختلف طریقے رکھے ہیں بعض اوقات نر کے پر بہت خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کو دکھا کر وہ اس کو لبھاتا ہے۔ کبھی وہ مختلف کرتب دکھاتا ہے مٹک مٹک کر چلتا ہے اور نروں سے لڑتا ہے بگر مینڈک میں چونکہ جبلت جنسی کا تعلق ادنی امرکزوں سے ہوتا ہے، اس لئے وہ موجودہ حسی مہیجوں پر مشین کی طرح عمل کرتے ہیں جس میں پسند یا انتخاب کو مطلق کوئی دخل نہیں ہوتا۔ جفتی بالکل اندھا دھند ہوتی ہے، بعض اوقات

نر مری ہوئی مادہ سے جفت ہو جاتے ہیں، اور چاہے دو ٹکڑے کر دو مگر وہ مادہ پر اپنی گرفت نہ چھوڑے گا۔ اسی وجہ سے ہر سال مینڈک کی نسل کی ایک بڑی مقدار محض انھیں اسباب کی بنا پر ضائع جاتی ہے ؛

اس امر کے کہنے کی یہاں ضرورت نہیں ہے کہ انسان کا عمرانی ارتفاع کس حد تک عصمت و عفت کا رہین منت ہے۔ متمدن اور وحشی زندگی میں شاید ہی اس سے بڑا کوئی فرق ہو۔ عضو یاتی اعتبار سے اگر عصمت پر نظر ڈالی جائے تو اس سے زیادہ اور کوئی معنی نہیں ہیں کہ موجودہ حسی واقعات پر جمالیاتی اور اخلاقیاتی موزونیت کے وہ خیالات غالب آجاتے ہیں، جن کو واقعات و حالات دماغ میں پیدا کر دیتے ہیں، اور باز رکھنے یا اجازت دینے والے اثرات ہی پر براہ راست حرکت کا دار و مدار ہوتا ہے ؛

خود دماغ کی بنا پر جو زندگی عالم وجود میں آتی ہے، اس سے بھی قریبی و بعیدی ملحوظات کا عام امتیاز پایا جاتا ہے۔ یہ بات ہمیشہ سے مسلم ہے کہ جس شخص کے افعال بعید ترین مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں، وہی سب سے زیادہ عاقل و دور اندیش سمجھا جاتا ہے۔ ادارہ گرد جو صرف ایک گھنٹہ آگے دیکھتا ہے، آزاد جو صرف دن بھر کا انتظام کرتا ہے، مجرد جس کا مقصد حیات صرف ایک تنہا و منفرد زندگی ہوتی ہے۔ بچوں کا باپ جو دوسری پشت کے لئے مصروف عمل ہوتا ہے، وطن پرست جو کل قوم کے واسطے بہت سی پشتوں کے لئے بیچین ہوتا ہے، اور آخر میں فلسفی اور ولی جو ہمیشہ کیلئے کل عالم انسان کے واسطے دردمند ہوتا ہے یہ سب ایک غیر منقطع سلسلہ کے اندر مربوط ہیں جس کی ہر بعد والی منزل اس خاص عمل کی زیادتی کو ظاہر کرتی ہے جس سے دماغی مرکز ادنیٰ مرکزوں سے ممتاز ہوتے ہیں ؛

قوسی راستہ جس میں بعیدی تصورات اور یادداشتیں ہوتی ہیں اسکے اندر جو فعل ہوتا ہے جس حد تک کہ یہ ایک طبیعی عمل ہے، اس کی توجیہ ادنیٰ مرکزوں کے افعال کی طرح سے ہونی چاہیے۔ اگر اس کو یہاں اضطراری

عمل قرار دیا جاتا ہے تو وہاں بھی اضطراری ہونا چاہیئے۔ دونوں جگہ تموج مرکزوں میں داخل ہونے کے بعد عضلات کی طرف جاتا ہے۔ لیکن ادنیٰ مرکزوں میں تو وہ راستے جن کے ذریعہ اس کا باہر کی جانب اخراج ہوتا ہے بہت محدود و مقرر ہوتے ہیں۔ مگر نصف کروں میں یہ بہت اور غیر متعین ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ فرق کمیت کا ہے کیفیت کا نہیں۔ ہر قسم کے عمل کا تعقل اس طرح سے کرنا کہ وہ اس نمونے کے مطابق ہو جدید عصبی عضویات کا اساسی تعقل ہے۔ یہاں تک تو عصبی مرکزوں کے متعلق ہمارے ابتدائی تعقل کا ذکر تھا۔ اب ہمیں اس کی ذرا زیادہ وضاحت کے ساتھ تعریف کر دینی چاہیئے تاکہ ہم کو یہ معلوم ہو سکے کہ عضویاتی مشاہدے سے تفصیلاً اس کی کس حد تک تائید ہوتی ہے۔

نصف کروں کی تعلیم

عصبی تموجات آلات حس کے واسطہ سے اندر آتے ہیں، اور ادنیٰ مرکزوں میں تو اضطراری افعال کا باعث ہوتے ہیں مگر نصف کروں میں ایسے تصورات پیدا کرتے ہیں، جو یا تو اضطراریات زیر بحث کے ہونے کی اجازت دیتے ہیں یا ان کو روکتے ہیں یا اُن کے بجائے دوسرے افعال کو انجام میں لاتے ہیں چونکہ تحقیق کرنے پر تصورات آخر کار سب کے سب یادداشتیں ثابت ہوتے ہیں اسلئے ہمیں اب اس سوال کا جواب دینا ہے کہ نصف کروں میں ایسے اعمال کیونکر مرتب ہو سکتے ہیں جو ذہن میں یادداشتوں کے مطابق ہوتے ہیں۔

اس کا ایک طریقہ معلوم ہوتا ہے جس کا تعقل بالکل سہل ہے۔ مگر اس کے لئے شرط یہ ہے کہ چار مفروضے پہلے سے تسلیم کر لئے جائیں یہ مفروضے (جو بہر حال ناگزیر ہیں) حسب ذیل ہیں۔

(۱) جو دماغی عمل خارج سے آلۂ حس کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے اور معروض کے ادراک کا باعث ہوتا ہے اسی سے اس معروض کا تصور بھی پیدا ہوتا ہے، مگر اس وقت جب کہ یہ داخل سے دیگر دماغی اعمال کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔

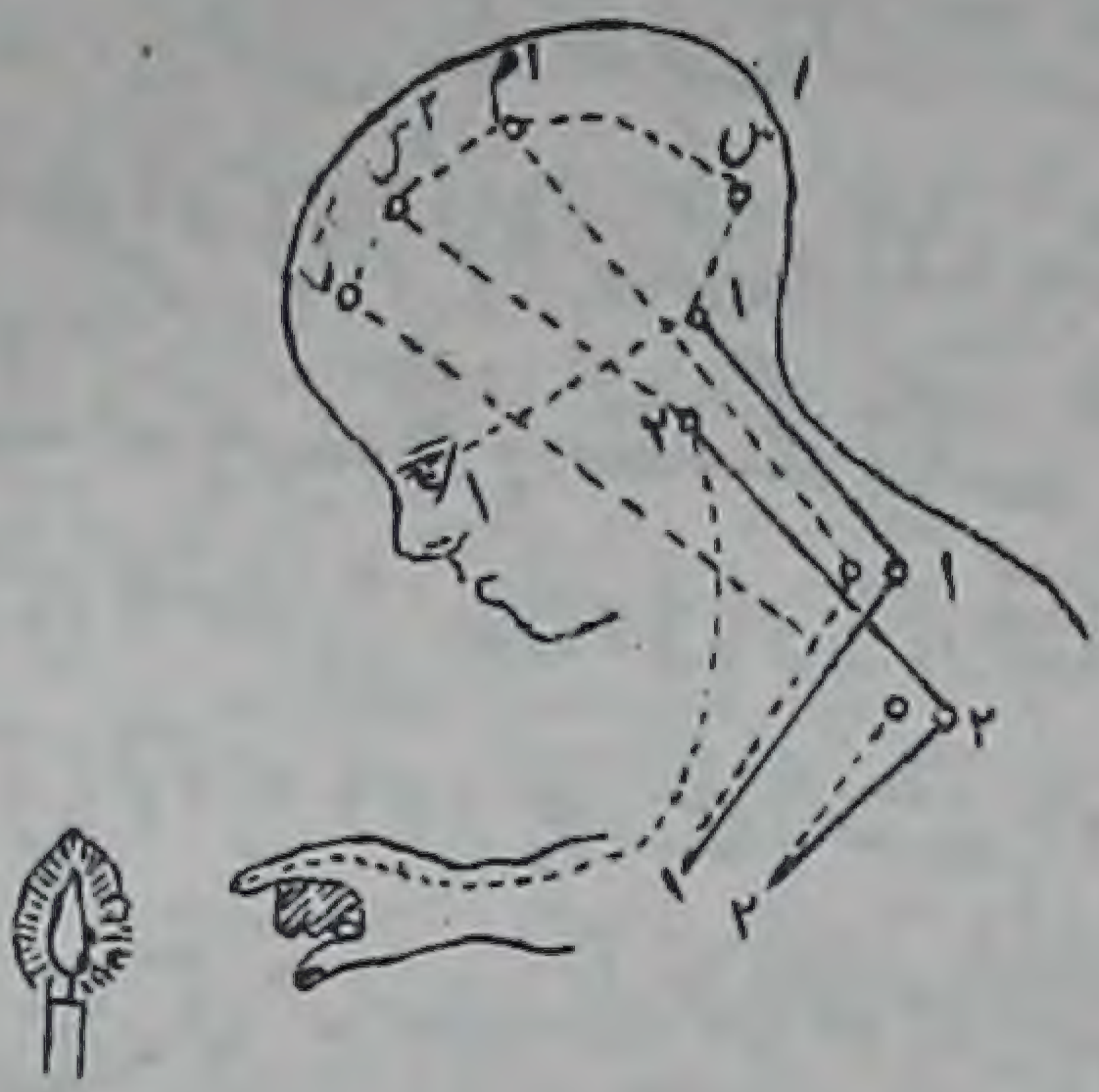
(۲) اگر ۱-۲-۳-۴-اعمال ایک ساتھ ہوئے ہوں یا ایک دوسرے کے بالکل متصل ہوئے ہوں تو بعد میں ان میں سے کسی ایک کے تہیج ہونے سے (خواہ یہ خارج سے ہو یا داخل سے) دوسرے بھی اُسی ترتیب سے متہیج ہوجائیں گے جس سے یہ ابتداءً ہوئے تھے۔ (اس کو قانون ایتلاف کہتے ہیں)۔

(۳) ہر حسی ہیجان جو ادنی مرکزوں میں پیدا ہوتا ہے، وہ اوپر کے مرکزوں میں بھی پھیلنے پر مائل ہوتا ہے اور کسی نہ کسی تصور کو پیدا کرنا چاہتا ہے۔

(۴) ہر تصور آخر کار یا تو حرکت پیدا کرتا ہے یا ایسی حرکت کو روکتا ہے، جس کو اگر یہ نہ روکے تو وقوع میں آجائے۔

فرض کرو (یہ مفروضے تسلیم کرلئے گئے) اب ہمارے سامنے ایک بچہ ہے جو پہلی مرتبہ شمع کے شعلہ کو دیکھتا ہے اور اس اضطراری رجحان کی بنا پر جو ایک خاص عمر کے بچوں میں عام ہوتا ہے، اپنا ہاتھ اس کے پکڑنے کیلئے پھیلاتا ہے، جس سے اس کی انگلیاں جل جاتی ہیں۔ اس حد تک دو اضطراری تموج کام کرتے ہیں، اول آنکھ سے پھیلانے کی حرکت تک شکل نمبر ۳ میں ۱-۱-۱-۱ کے خط سے۔ دوسرا انگلی سے اس کے پیچھے کھنچنے کی حرکت ۲-۲-۲-۲ کے خط سے۔ اگر بچے کا کل نظام عصبی اسی قدر ہوتا اور اگر اضطراری حرکات ہمیشہ کے لئے مقرر ہوجاتیں تو ہم اس کے طرز عمل میں کوئی تغیر نہ پاتے تجربہ خواہ کتنی ہی مرتبہ کیوں نہ ہوتا۔ شعلہ کی شبکی تمثال ہمیشہ بازو کو اس کے پکڑنے کے لئے دوڑاتی۔ اور انگلی کے جلنے سے یہ ہمیشہ لوٹتی مگر ہم جانتے ہیں بچہ ایک مرتبہ جلنے کے بعد آگ سے ڈرتا

شکل نمبر ۳

ہے۔ اور معمولاً ایک تجربہ ہمیشہ کے لئے انگلیوں کو محفوظ کر دیتا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ نصف کرے اس بات کو کیونکر ممکن کر دیتے ہیں۔
ہمیں اپنی شکل کو اور بعید۔ ہ کرنا چاہیئے۔ فرض کرو کہ آنکھ سے تموج ا۔ا۔ بصارت کے ادنیٰ مرکزوں میں اوپر پہنچنے کے بعد اوپر کی طرف بھی خارج ہوتا ہے اور نیچے کی طرف بھی اور نصف کروں میں اور اگی عمل س۱ کو پیدا کرتا ہے۔ فرض کرو کہ بازو کے اس کی طرف پھیلنے سے بھی ایک تموج نصف کروں کی طرف جاتا ہے جس کا نشان م۱ کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ انگلی کے جل جانے سے بھی ایک نشان س۲ کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ اور ہاتھ کے کھینچنے کی حرکت م۲ کا نشان چھوڑ جاتی ہے۔ اب یہ چاروں اعمال مفروضہ نمبر ۲ کی رو سے باہم س۱۔ م۱۔ س۲ م۲ کے ذریعہ سے مربوط ہو جائینگے اور اول کو آخر سے ایسا تعلق پیدا ہو جائیگا

شکل نمبر ۴۔ خطوط نقاط بر آئندہ راستوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ خطوط منقطع ان راستوں کو ظاہر کرتے ہیں جو مرکزوں کے مابین ہیں اور خطوط مسلم در آئندہ راستوں کو ظاہر کرتے ہیں۔

کہ اگر کوئی شے س۱ کو متہیج کرے گی تو جلی ہوئی انگلی اور ہاتھ کے کھینچنے کے تصورات سرعت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد ذہن سے گذر جائینگے۔ اب اس کا آسانی کے ساتھ تخیل ہو سکتا ہے کہ پھر کبھی جو بچہ کے سامنے شمع کا شعلہ آئیگا تو وہ کیا کریگا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے دیکھنے سے پکڑ لینے کے اضطراری مرکز متہیج ہونگے۔ مگر اس کے ساتھ ہی اس کا تصور بھی بیدار ہوتا ہے۔ اور اس کے ساتھ جو الم ہوا تھا اس کا اور ہاتھ کے کھینچنے کا بھی۔ اگر یہ دماغی اعمال اس فوری حس پر غالب آجائیں جو زیریں مرکزوں میں ہو رہی ہے تو آخری تصور

ایسا اشارہ ہوگا، جس سے آخری حرکت کا اخراج ہوگا شعلہ کے پکڑنے کی حرکت درمیان ہی سے رک جائیگی، ہاتھ کھینچ جائیگا۔ اور بچے کی انگلیاں بچ جائینگی ؛

اس سب میں ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ نصف کرے فطری طور پر کسی خاص حسی ارتسام کے ساتھ کسی خاص حرکی اخراج کو مربوط نہیں کرتے۔ یہ اس قسم کے رابطوں کے صرف نشانات قائم کرکے ان کو باقی رکھتے ہیں جو تحت کے اضطراری مرکزوں میں پہلے سے مرتب ہوتے ہیں۔ مگر اس سے لازماً یہ ہوتا ہے کہ جب تجربات کے ایک سلسلے کے نشانات بن جاتے ہیں، اور پہلی کڑی کا خارج سے دوبارہ ارتسام ہوتا ہے، تو آخری کڑی قبل اس کے کہ اس کا فی الواقع وجود ہو سکے اکثر اوقات تصور میں ہیجان ہو جائیگی۔ اور اگر یہ آخری کڑی کسی حرکت کے ساتھ وابستہ ہو تو ممکن ہے کہ یہ حرکت اب محض تصوری انتقال ذہن سے واقعی ارتسام کا انتظار کئے بغیر واقع ہو جائے اس طرح سے جس طرح جانور کے نصف کرے ہوتے ہیں وہ آئندہ واقعات کی توقع پر عمل کرتا ہے یا اس ضابطہ کے الفاظ ہیں جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں وہ بعیدی خیر و شر کے لحوظات پر عمل کرتا ہے۔ اگر ہم ارتسامات کی ابتدائی کڑیوں کو مع ان کی اضطراری حرکات کے شرکاء کے نام سے موسوم کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ نصف کروں کا کام یہ ہے کہ شرکاء کے مابین تبادلے کرا دیں۔ حرکت $\frac{ن}{م}$ جو دراصل حس $\frac{ن}{س}$ کی شریک تھی نصف کروں کی بدولت ش- مش- ش کی حس کی شریک ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال مرکزی ٹیلیفون کے اسٹیشن کے بڑے تختۂ اتصال کی سی ہے۔ کوئی نیا ابتدائی عمل نہیں ہوتا۔ کوئی ایسا ارتسام یا ایسی حرکت نہیں ہوتی جو نصف کروں سے مخصوص ہو۔ بلکہ ترکیبات کی کوئی سی تعداد جو تنہا ذیلی مشنیری کے لئے ناممکن ہو وقوع میں آتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے جاندار کے طریق عمل کے امکانات میں بے حد اضافہ ہو جاتا ہے ؛

محض خاکہ کے طور پر یہ سب باتیں اس قدر واضح اور واقعات کے عام اندازے کے اس قدر مطابق ہیں کہ گویا ہم کو یقین کرنے پر مجبور کرتی ہیں

مگر تفصیلی طور پر ان کو ہرگز واضح نہیں کہہ سکتے۔ دماغی عضویات نے گذشتہ چند سال میں بڑی جدو جہد سے ان راستوں کا پتہ چلایا ہے جن سے حسول اور حرکتوں کے مابین یہ روابط نصف کروں اور ادنی مرکزوں دونوں میں ہوتے ہیں ؛

پس ہمیں اب اپنے خاکے کو ان واقعات سے پرکھنا چاہیئے، جو اس جہت میں منکشف ہوئے ہیں۔ ان سب کا لحاظ کرکے ہم اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ غالباً یہ خاکہ ادنی مرکزوں کو بہت زیادہ مشین نما کر دیتا ہے۔ اور نصف کروں کو پوری طرح پر مشین نما نہیں کرتا۔ اس لئے اس میں تھوڑی سی ترمیم کی ضرورت ہے۔ اثنا میں لے پہلے ہی سے کہدیا ہے اس سے پہلے تفصیلات کے سمندر میں غوطہ لگائیں جو ہمارے گویا کہ انتظار میں ہیں، مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ پر جس طرح اب غور کیا جاتا ہے اس کا اس دمیغیاتی تعقل سے مقابلہ کریں جو اب سے کچھ پہلے تک رائج تھا ؛

دمیغیاتی تعقل ایک اعتبار سے توگال نے سب سے پہلے اس امر کی تفصیل کے ساتھ دریافت کرنیکی کوشش کی کہ ہمارا دماغ ذہنی اعمال کا کس طرح باعث ہوتا ہے اس کا طریق تحقیق بہت زیادہ سادہ تھا۔ اس نے استعدادی نفسیات کو ذہنی رخ پر اپنا منتہی قرار دیا اور اسکے بعد کوئی نفسیاتی تحلیل نہیں کی۔ جہاں کہیں اس کو کوئی ایسا شخص ملتا جس کی سیرت کی کوئی خصوصیت بہت زیادہ نمایاں ہوتی تو وہ اس کے سر پر غور کرتا اور اگر اسکو اسکا کوئی حصہ بہت نمایاں معلوم ہوتا تو بلا تکلف یہ کہدیتا کہ یہ حصہ اس خصوصیت یا استعداد کا عضو ہے۔ خصوصیات کی ساخت میں بہت بڑا اختلاف تھا بعض وزن اور رنگ کی طرح سے سادہ حسیتیں تھیں۔ بعض جبلی رجحانات کی صورت میں تھیں مثلاً ہاضمہ کی عمدگی یا عشق و محبت کا رجحان۔ بعض پیچیدہ نتائج تھے مثلاً حق شناسی، شخصیت وغیرہ دمیغیات کو اہل حکمت نے بہت جلد نظر انداز کر دیا۔ کیونکہ مشاہدہ سے یہ ظاہر ہوتا معلوم ہوتا تھا کہ بڑی استعدادیں اور بڑے ابھار ممکن ہے ہمیشہ ایک ساتھ نہ ہوں کیونکہ گال کی تجویز اسقدر

وسیع تھی کہ اس میں صحیح تعین کا مشکل ہی سے کوئی امکان تھا۔ اپنے بھائیوں ہی کی نسبت کون کہہ سکتا ہے کہ ان کے ذزن یا وقت کے ادراکات پوری طرح پر ترقی یافتہ ہیں یا نہیں۔ کیونکہ گال اور اسپر زہیم کے اتباع ان غلطیوں کی کسی درجہ میں بھی نمایاں طور پر اصلاح نہ کر سکے۔ اور پھر یہ ہوا کہ استعدادوں کی کل تحلیل نفسیاتی نقطۂ نظر سے بالکل مبہم اور غلط تھی۔ مگر علم کے عام مدعی عوام کی مدح وستائش حاصل کرتے رہے اور اس میں شک نہیں کہ دمیغیات ہمارے حکمی استعجاب کے لئے دماغ کے مختلف حصوں کے اعمال وافعال کے متعلق کتنی ہی عدم تشفی بخش کیوں نہ ہو، مگر اب بھی ممکن ہے ہوشیار پیشہ وروں کو اس سے سیرت کے پڑھنے میں بہت مدد ملتی ہو جھکی ہوئی ناک اور جما ہوا جبڑا اب بھی عملی توانائی کی دلیل خیال کیا جاتا ہے۔ نرم اور نازک ہاتھ مہذب حسیت کی دلیل ہیں۔ اسی طرح سے ابھری ہوئی آنکھ زبان پر قابو کی علامت ہوسکتی ہے۔ کوتاہ اور فربہ گردن شہوت پرستی کی علامت سمجھی جاتی ہے۔ مگر آنکھ اور گردن کے عقب میں دماغ اسی طرح سے کسی خاص استعداد کا عضو نہیں ہوسکتا۔ جس طرح یہ کہ جبڑا ارادے کا اور ہاتھ تہذیب کا عضو نہیں ہوسکتا۔ مگر ذہن اور جسم میں یہ تلازمات اس قدر کثیر الوقوع ہیں کہ دمیغیات والے جو سیرتیں بتاتے ہیں ان سے اکثر نمایاں طور پر واقفیت اور بصیرت کا اظہار ہوتا ہے۔

دمیغیات مسئلہ کو محض دوبارہ بیان کر دیتی ہے۔ اس سوال کا کہ میں بچوں سے کیوں محبت کرتا ہوں؟ یہ جواب دینا کہ چونکہ تم میں محبت اولاد کا عضو بڑا ہے، محض اس منظہر کے دوسرے نام لے دینے کے مساوی ہے جس کی توجیہ کرنی تھی۔ میری محبت اولاد کیا ہے یہ کون سے ذہنی عناصر پر مشتمل ہے اور دماغ کا ایک حصہ اس کا عضو کیونکر ہوسکتا ہے ذہن کے علم کو اس قسم کے پیچیدہ منظاہر کی جیسے کہ محبت اولاد ہے عناصر میں تحلیل کرنی چاہیے۔ دماغ کا علم انہیں کے عناصر کے اعمال افعال بتائے۔ ذہن اور دماغ کے تعلق سے جو علم بحث کریگا اس کو یہ بتانا چاہیے کہ اول الذکر کے اصلی اجزا کسطرح سے

آخر الذکر کے اعمال وافعال کے مطابق ہوتے ہیں۔ مگر دمیغیات سوائے کسی شاذ حالت کے عناصر سے کوئی بحث ہی نہیں کرتی۔ اس کی استعداد یں اصولاً ایک خاص ذہنی حالت کے لئے پوری طرح پر مسلح ہوں مثلاً استعداد زبان تو درحقیقت یہ بہت علٰحدہ علٰحدہ اور ممیز قوتوں کو مستلزم ہوتی ہے۔ پہلے ہم میں مقرون اشیا کے تمثالات اور مجرد اوصاف و علائق کے تصورات ہونے چاہئیں اس کے بعد ہم کو الفاظ یاد ہونے چاہئیں۔ پھر ہم میں یہ قابلیت ہونی چاہئے کہ ہر تصور یا ہر تمثال کو کسی خاص لفظ کے ساتھ اس طرح سے ربط دیں کہ جب یہ سنائی دے تو تصور فوراً ہمارے ذہن میں پیدا ہو جائے اسی طرح جو بھی ہمارے ذہن میں تصور پیدا ہو ہم اس کو لفظ کی ذہنی تمثال کے ساتھ ربط دے سکیں۔ اور تمثال کے ذریعہ سے ہم کو اس طرح سے اپنی گویائی کے کل پرزوں کو تقویت پہنچانی چاہئے کہ لفظ کا اعادہ آواز کی شکل میں ہو جائے۔ ایک زبان کے لکھنے یا پڑھنے میں اور عناصر کو بھی داخل کرنا پڑیگا۔ مگر ظاہر ہے کہ محض تقریری زبان کی استعداد اس قدر پیچیدہ ہے کہ تقریباً ان تمام اصلی قوتوں کو عمل کرنا پڑیگا، جو ذہن میں ہوتی ہیں مثلاً حافظہ تمثل ایتلاف فیصلہ ارادہ۔ اس قسم کی استعداد کی صحیح جگہ ہونے کے لئے دماغ کا جو حصہ موزوں ہو گا، اس کے لئے چھوٹے پیمانہ پر پورا دماغ ہونا چاہئے۔ جس طرح خود استعداد درحقیقت پورے انسان کا مصداق بلکہ چھوٹے پیمانہ پر پورا انسان ہوتی ہے ؛

تاہم اسی قسم کے باشندے "زیادہ تر دمیغیاتی عضو ہوتے ہیں چنانچہ لینج کہتا ہے کہ ؛

" ہمارے اندر چھوٹے انسانوں کی ایک چھوٹی سی پارلیمنٹ ہوتی ہے اور جیسا اصلی پارلیمنٹ میں ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک ایک ہی تصور رکھتا ہے اور اسی کے غالب کرنے اور کامیاب بنانیکی کوشش کیے چلا جاتا ہے مثلاً مرحمت استقلال امید وغیرہ۔ ایک روح کے بجائے دمیغیات چالیس روحوں کے ماننے پر مجبور کرتی ہے جن میں سے ہر ایک اس قدر پیچیدہ

اور دقیق ہے جیسی کہ کل نفسی زندگی ہوسکتی ہے۔ بجائے اس کے کہ یہ نفسی زندگی کو عامل عناصر میں تقسیم کرے اس کو خاص سیرت و خاص نوعیت کے شخصی وجودوں میں تقسیم کردیتی ہے۔ ہرپیسٹر نے اس امر کا یقین کرکے کہ گھوڑا اندر ہے دہقانوں کو زید کی طرف بلایا، حالانکہ ان کا روحانی پیشوا چلنے والی مشین کی ساخت سمجھانے میں گھنٹے صرف کرچکا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اگر گھوڑا اندر ہو تو پھر کچھ دشواری نہیں رہتی اگرچہ یہ گھوڑا عجیب وغریب ہی قسم کا کیوں نہ ہو۔ خود گھوڑے کے لئے کسی قسم کی توجیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ دمیغیات چاہتی تو یہ ہے روح کے نظرئے سے جسمیں ایک بھوت کی قسم کی شئے فرض کرنی پڑتی ہے، اپنا پیچھا چھڑائے۔ مگر انجام کار وہ کل کھوپری کو اسی قسم کے لاتعداد بھوتوں سے آباد کردیتی ہے"۔

عصر جدید کی سائنس (حکمت) اس معاملہ کا بالکل مختلف طور پر تعقل کرتی ہے۔ دماغ اور ذہن دونوں سادہ حسی اور حرکی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ڈاکٹر ہیوجلنگس جیکسن کہتے ہیں کہ ادنیٰ سے لیکر اعلیٰ تک تمام عصبی مرکز (شعور کی بنیاد) عصبی ترتیبات کے علاوہ اور کسی شے پر مشتمل نہیں جو ارتسامات وحرکات کو ظاہر کرتے ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے علاوہ دماغ اور کس مادے کا بنا ہوگا۔ ہیزٹ جو یہ کہتا ہے کہ نصف کرہ دل کا قشر ایسی سطح ہے جس پر ہر عضلہ اور جسم کا ہر حسی نقطہ مرتکز ہوتا ہے، تو وہ بھی واقعات کو ایسی طرح سے ظاہر کرتا ہے۔ ہر عضلہ اور ہر حسی نقطہ کی قشر دماغ میں ایک ایک نقطہ نمائندگی کرتا ہے اور دماغ ان قشری نقطوں کے مجموعہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جس کے ذہنی رخ پر اسی قدر تصورات مطابق ہوتے ہیں۔ دوسری طرف تصورات حس اور تصورات حرکت ایسے اساسی اجزا ہیں، جن سے ابتلافیہ نفسیات میں ذہن کی تعمیر کرتے ہیں۔ دونوں تحلیلوں کے مابین ایک کامل مماثلت ہے۔ ایک ہی شکل خواہ وہ چھوٹے چھوٹے نقطوں سے بنی ہو یا دائروں سے یا مثلثوں سے یا خطوط سے (جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں) دماغی اور ذہنی دونوں اعمال

کو ظاہر کرتی ہے۔ نقطے خلا یا یا تصورات کے بجائے ہوتے ہیں اور خطوط ریشوں یا ایتلافات کے لئے۔ آئندہ چلکر ہم کو اس تحلیل کی جہاں تک کہ اس کا نفسیات سے تعلق ہے تحلیل کرنی ہوگی مگر اس میں شک نہیں کہ اس مفروضے میں بہت سہولت ہے اور یہ واقعات کو موافق فطرت بیان کرنے کے لئے نہایت ہی مفید ثابت ہوا ہے۔

پس اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حرکی اور حسی تصورات مختلف طور پر مرتبط ہو کر ذہن کے مواد بنتے ہیں تو ذہن و دماغ کے علائق کی کامل شکل بنانے کیلئے ہمیں صرف اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس امر کی تحقیق کریں کہ کونسا احساسی تصور کونسی حسی سطح کے مطابق ہے۔ اور کونسا حرکی تصور کونسی عضلی سطح سے متعلق ہے۔ پس ایتلافات مختلف سطحات کے مابین مختلف روابط کے مطابق ہونگے۔ مختلف اساسی تصورات کی اس ممیز دماغی مقامیت کو اکثر علمائے عضویات نے مسئلہ کے طور پر سمجھا ہے۔ (مثلاً منک) اور عصبی عضویات کے سلسلہ میں سب سے زیادہ گرم بحث مقامیت کے مسئلہ پر ہوئی ہے۔

نصف کروں میں مقامیت افعال

۱۸۷۰ء تک تو عام طور پر وہی رائے تھی جو فلارنس کے ان اختبارات سے قرین قیاس معلوم ہوتی تھی جو اس نے کبوتروں پر کئے تھے۔ یعنی نصف کروں کے مختلف افعال مقامی طور پر علٰحدہ علٰحدہ نہیں ہیں بلکہ کل عضو کی مدد سے عمل میں آتے ہیں لیکن ۱۸۷۰ء میں ہٹزگ نے ثابت کیا کہ کتے کے دماغ کے مختلف حصوں کو برقی اثر سے متاثر کرکے نہایت ہی ممیز حرکات کرائی جاسکتی ہیں۔ اس کے چھ سال بعد فیریر اور منک نے ہیجانات یا انقطاعات یا دونوں کے ذریعہ سے یہ ثابت کیا کہ باصرہ لامسہ سامعہ اور شامہ کا تعلق علٰحدہ علٰحدہ حصوں سے ہے لیکن منک اور فیریر کی حسی مقامیت کی تحقیق میں اختلاف تھا۔ گالٹز اپنے اختبارات سے ایسے نتائج پر پہنچا جو ہر قسم کی مقامیت کے مخالف تھے۔ یہ بحث ہنوز ختم نہیں ہوئی ہے۔ میں اس کے

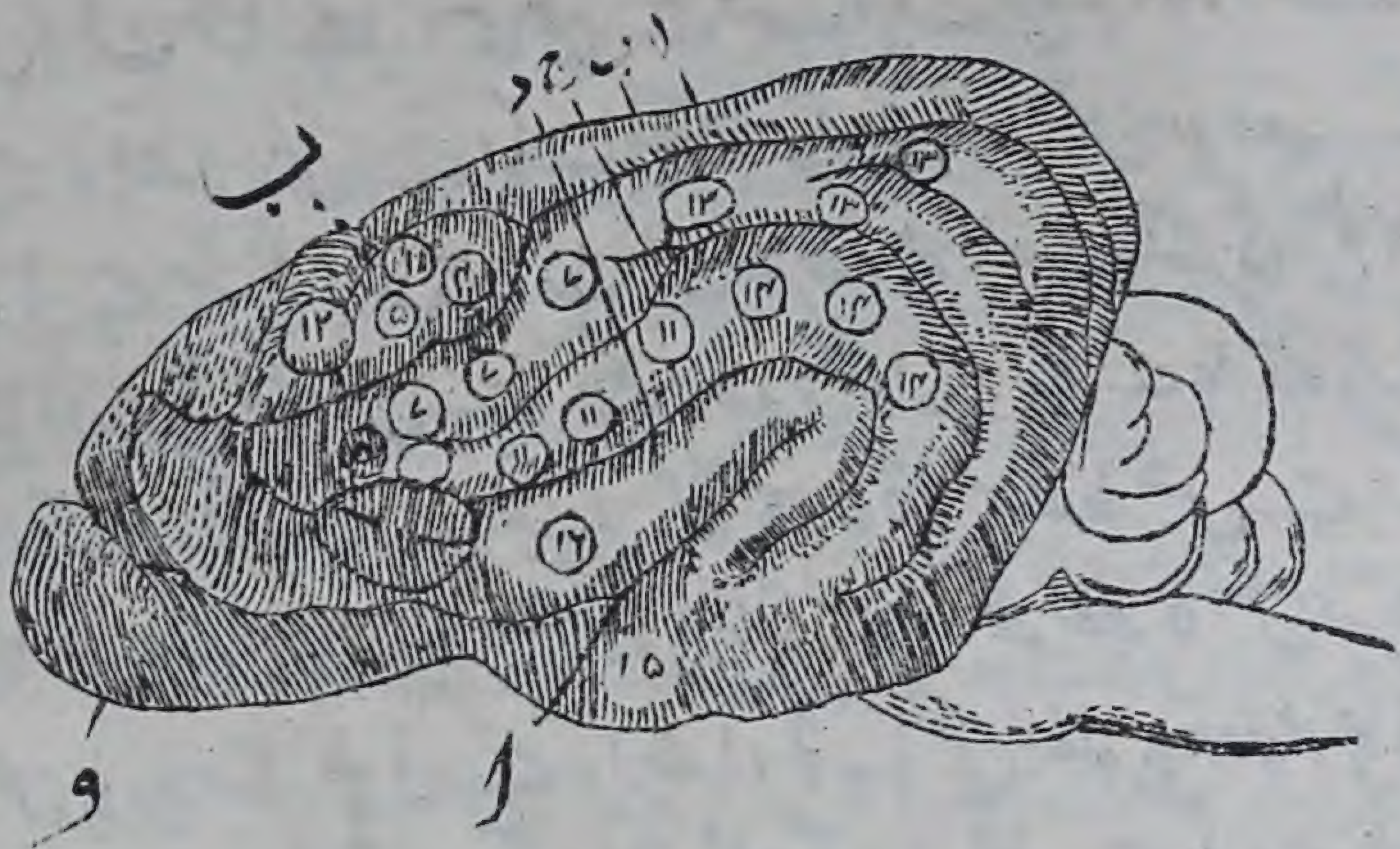
متعلق تاریخی اعتبار سے کچھ نہیں کہنا چاہتا بلکہ موجودہ صورت حال کو مختصراً بیان کرتا ہوں؛

ایک بات جو پوری طرح پر ثابت ہے یہ ہے کہ انشقاق رولینڈ کے دونوں جانب جو تلفیفات ہیں اور (کم از کم بندر میں) بڑی حاشیہ کی تلفیف (جو ان سے وسطی سطح سے ملی ہوئی ہے جہاں ایک نصف کرہ دوسرے سے ملا ہوتا ہے) وہ حصہ ہے جس سے ہو کر راستہ کے وہ تمام حرکی تہیجات گذرتے ہیں جو قشر سے باہر کی طرف آتے ہیں اور نخیلی مرکزوں یعنی قنطرۂ راس النخاع میں جاتے ہیں جن سے آخر کار عضلی انقباضات کا اخراج ہوتا ہے۔ اس نام نہاد حرکی علاقہ کا مندرجۂ ذیل شہادتوں سے اثبات ہوتا ہے؛

(۱) قشری ہیجانات۔ بندروں کتوں اور دوسرے حیوانات کی مذکورہ تلفیفات میں خفیف برقی امواج گذاری گئیں تو ان سے چہرے ہاتھوں پاؤں دم دھڑ میں نمایاں حرکات پیدا ہوئیں اور یہ حرکات سطح کے مختلف نقاط کے متہیج کرنے سے مختلف ہوتی تھیں۔ یہ حرکات ہمیشہ اس رخ کے الٹی جانب ہوتی تھیں، جس رخ پر کہ دماغ میں ہیجانات پیدا کئے گئے تھے۔ اگر بائیں نصف کرے کو متہیج کیا جاتا تو داہنی ٹانگ چہرے کی داہنی جانب کا حصہ وغیرہ حرکت کرتا۔ ابتداءً ان اختبارات کی صحت کے متعلق جس قدر اعتراضات ہوے ان سب کا جواب دیدیا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ حرکات دماغ کے قاعدہ کے ہیجان پر مبنی نہیں ہیں جو تموج کے نیچے کے رخ پر پھیلنے سے ہوتا ہے کیونکہ (۱) یہ میکانیکی ہیجانات سے پیدا ہو جائینگی اگرچہ یہ اتنی سہولت سے نہ ہوگی جس قدر برقی ہیجانات سے ہوتیں (۲) برقی لٹوؤں کو ایسے نقطہ کی طرف منتقل کر دینے سے جو سطح کے قریب ہو حرکت ایصال تموج کے طبیعی ایصال کی بنا پر نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر متغیر ہو جاتی ہے۔ (۳) اگر کسی خاص حرکت کا قشری مرکز تیز چاقو سے کاٹ دیا جائے، اور اس کا کچھ حصہ ہلکا رہے تو اگرچہ اس عمل سے برقی ایصالیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا ہے مگر عضویاتی ایصالیت ختم ہو جاتی ہے اور ایک قوت کے تموجات سے پہلے جیسی حرکات پیدا ہوتی تھیں

اب پیدا ہونگی (۴) قشر پر برقی مہیج لگانے اور نتیجہ حرکت کے مابین جو زمانی وقفہ ہوتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ گویا قشر ہیجان کے ایصال میں عضویاتی طور پر عمل کرتا ہو اور محض طبیعی طور پر عمل نہ کرتا ہو۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ جب عصبی تموج کو اضطراری فعل کی صورت میں کسی عضلہ کے متہیج کرنے کے لئے نخاع سے گذرنا پڑتا ہے تو وقفہ اس سے طویل ہوتا ہے جتنا کہ اس صورت میں صرف ہوتا ہے جو اسکو براہ راست حرکی عصب میں گذرتے وقت صرف ہوتا۔ یعنی نخاع کے خلایا کو اخراج میں ایک خاص وقت لگتا ہے۔ اسی طرح سے جب ایک مہیج براہ راست قشر پر عمل کرتا ہے تو عضلہ اس سے ایک سیکنڈ کے دوسو یا تین سو حصہ کے بعد منقبض ہوتا ہے جتنا کہ اس صورت میں صرف ہوتا جب قشر کی سطح کاٹ دیجاتی ہے اور برقی لٹو اس کے نیچے سفید ریشوں پر لگائے جاتے ہیں۔

(۲) قشری انقطاعات۔ جب کتے کا وہ قشری نقطہ جس سے اگلے پاؤں کی حرکت کا تعلق معلوم ہوتا ہے قطع کر دیا جاتا ہے (دیکھو نقطہ ۵ شکل نمبر ۵) تو وہ ٹانگ خاص طور پر متاثر ہوتی ہے۔ ابتداءً تو یہ بالکل مفلوج معلوم ہوتی ہے۔ مگر بہت ہی جلد یہ اور ٹانگوں کے ساتھ کام کرنے لگتی ہے مگر بری طرح سے کام کرتی ہے۔ جانور اپنا بوجھ اس پر نہیں دیتا اس کو اس کی پچھلی سطح پر پڑا رہنے دیتا ہے۔ اس کو لیکر اس طرح کھڑا ہوتا ہے کہ یہ دوسری ٹانگ پر آڑی پڑی ہوتی۔ اگر یہ میز کے کنارے پر پڑی ہو تو اس کو علحدہ نہیں کرتا اگر یہ اشارہ پر عمل کرتا ہو تو اب یہ پاؤں اشارہ پر عمل نہیں کرسکتا اس کو زمین کھرچنے یا ہڈی تھامنے کے لئے اس طرح استعمال نہیں کرتا جس طرح پہلے کیا کرتا تھا۔ کسی چکنی سطح پر دوڑتا ہو یا اپنے آپ کو ہلاتا ہو تو یہ ٹانگ پھسل جاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حسیت و حرکیت دونوں باطل ہوگئی ہیں۔ مگر اس کے متعلق میں پھر گفتگو کروں گا۔ علاوہ بریں ارادی حرکات میں کتا بجائے اس کے کہ سیدھا جائے دماغی زخم کی طرف مڑجاتا ہے۔ یہ تمام علامات رفتہ رفتہ کم ہو جاتی ہیں یہانتک کہ نہایت ہی شدید دماغی نقصان پہنچنے کے بعد بھی ممکن ہے آٹھ دس ہفتے کے بعد اس کتے میں اور اچھے کتوں میں بظاہر

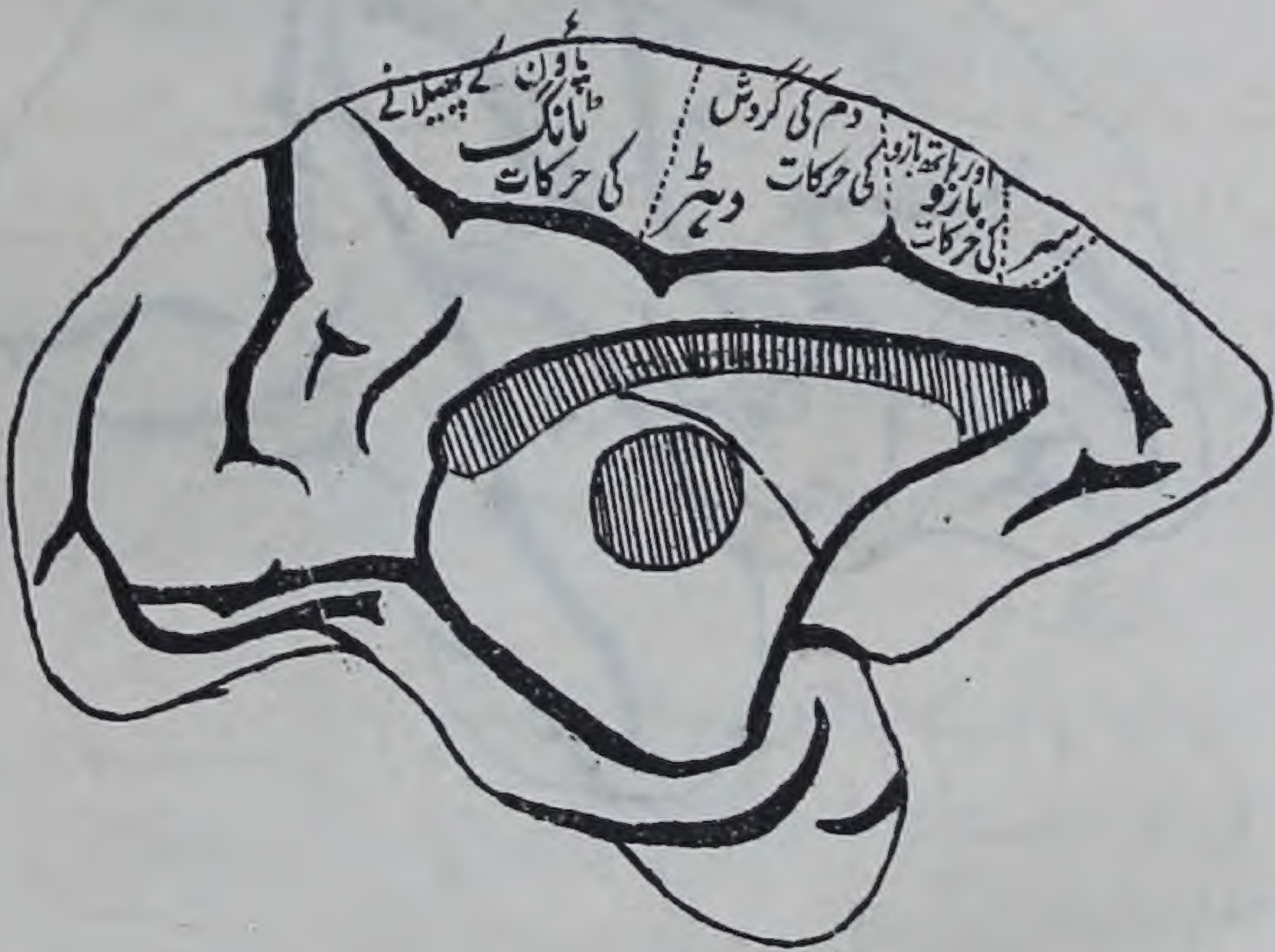
تمیز نہ ہو سکے۔ تاہم اگر اب بھی تھوڑا سا کلوروفارم سُنگھادیا جائے تو پھر وہی اختلافات ازسرنو پیدا ہو جائینگے حرکات کی ترتیب میں ایک حد تک بے قاعدگی کا ظہور ہوتا ہے۔ کتا اپنے اگلے پاؤں کو بہت اونچا اٹھاتا ہے اور اس کو معمول سے زیادہ قوت کے ساتھ نیچے لاتا ہے۔ بااین ہمہ خرابی یہی نہیں ہوتی کہ وہ حرکات کو مرتب نہیں کرسکتا۔ نہ اس کو فالج ہوتا ہے جتنی حرکتیں ہوتی ہیں ان میں اتنی ہی قوت ہوتی ہے جتنی کہ معمولاً ہوا کرتی تھی یعنی وہ کتے

شکل نمبر ۵۔ کتے کے دماغ کا بایاں نصف کرہ مرتبۂ فریر۔ ا انشقاق سیلویس ب کیسیہ و بصلہ شامہ۔ ۱۔۲۔۳۔۴ اول دوم سوم وچہارم خارجی تلفیفوں کو ظاہر کرتے ہیں (۱) (۲) د (۵) جیرس پر ہیں ؟

جن کے حرکی رقبوں کو بے حد نقصان پہنچ گیا ہو وہ اتنا ہی بلند کود سکتے ہیں اور اسی شدت سے کاٹ سکتے ہیں جس طرح سے کہ پہلے کیا کرتے تھے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متاثرہ رقبے سے ان کو کسی شے کی تحریک کم ہوتی ہے۔ ڈاکٹر لیوب جنھوں نے کتوں کے اختلالات کا سب سے زیادہ ہوشیاری کے ساتھ مطالعہ کیا ہے، وہ ان سب کے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ان تمام اعمال میں جو ضرر کے مقابل کی جانب توانائی کے طالب ہوتے ہیں۔ جمود کی زیادتی کے نتائج ہوتے ہیں۔ اس قسم کی تمام حرکات کے عمل میں لانے کے لئے

غیر معمولی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب معمولی کوشش کی جاتی ہے
تو حرکات میں عمل نہیں آسکتیں۔
جس حالت میں کتے کا کل حرکی رقبہ نکال لیا جاتا ہے اس حالت میں
بھی کوئی عضو مستقل طور پر بیکار نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف اسی قسم کا عجیب وغریب
جمود پیدا ہو جاتا ہے اور جو اس وقت معلوم ہوتا ہے جب جسم کے دو حصوں
کا باہم مقابلہ کیا جاتا ہے اور یہ بات بھی چند ہفتوں کے گذرنے کے بعد مشکل سے
قابل امتیاز رہتی ہے۔ پروفیسر گالٹز نے ایک کتے کا حال بیان کیا ہے جس کا
کل بایاں نصف کرہ جاتا رہا تھا۔ اور جو جسم کے داہنے حصے میں خفیف سا
حرکی جمود رکھتا تھا۔ خصوصیت کے ساتھ یہ بات قابل ذکر ہے کہ وہ اپنے

شکل نمبر ۶۔ بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ خارجی سطح۔

داہنے پاؤں کو ہڈی کے اٹھانے اور اس کے چبانے میں یا اس تک پہنچنے میں
استعمال کرسکتا ہے۔ اگر اس کو عمل جراحی سے قبل یہ بھی سکھا دیا گیا ہوتا کہ اپنا
پنجہ دیدے تو یہ دیکھنا خالی از دلچسپی نہ ہوتا کہ یہ قوت کیونکر واپس آتی ہے۔ اس کی
داہنی طرف کی لمسی حسیت مستقل طور پر کم ہوگئی تھی۔ بندروں کے قشر کے حرکی

رقبوں کو اگر قطع کیا گیا تو جن حصوں کو قطع کیا ان سے متعلقہ حرکی اعضا فی الواقع مفلوج ہو گئے۔ بندر کا مقابل کی جانب کا بازو جھولتا رہتا ہے یا مربوط حرکات میں کم از کم حصہ لے سکتا ہے۔ جب کل حرکی رقبوں کو قطع کر دیا جاتا ہے تو حقیقی یا دائمی نصف جسم کا فالج ہو جاتا ہے جس میں ٹانگ کی نسبت بازو زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اور اس کے مہینوں بعد عضلات میں انقباض ہوتا ہے جیسا کہ انسان میں سخت نیم جسمی فالج کے بعد ہوتا ہے۔ شیفر اور ہورسلے کا خیال ہے کہ دھڑ کے عضلات بھی ہر دو جانب کے حاشیہ کی تلفیفات کے ضائع کرنے کے بعد مفلوج ہو جاتے ہیں۔ دیکھو شکل نمبر ۷، کتوں اور بندروں میں جو یہ فرق ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایک قسم کے جانور پر اعتبار کر کے عام نتائج مرتب کر لینے میں کیا کچھ خطرہ ہے۔ شیفر اور ہورسلے نے بندر کے حرکی رقبوں پر جو تجربات کئے ہیں میں ان کی شکلیں درج کرتا ہوں ؎

شکل نمبر ۷۔ بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ۔ وسطی سطح۔

ظاہر ہے کہ انسان میں ہم قشری انقطاعات کے نتائج مرنے کے بعد ہی مشاہدہ کر سکتے ہیں، جو کسی حادثہ یا بیماری سے پیدا ہو جاتے ہیں (مثلاً گلٹی جریان

خون وغیرہ) ان حالات میں جو کچھ زندگی میں ہوتا ہے وہ یا تو کوئی مقامی خرابی ہوتی

شکل نمبر ۸۔ انسانی دماغ کا داہنا نصف کرہ۔ بغلی سطح۔

ہے یا مخالف رخ کے عضلات بیکار ہو جاتے ہیں۔ جن قشری رقبوں سے یہ نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ ان کے مماثل ہوتے ہیں جن کا ہم کتوں بلیوں بندروں وغیرہ میں

شکل نمبر ۹۔ انسانی دماغ کا داہنا نصف کرہ۔ وسطی سطح

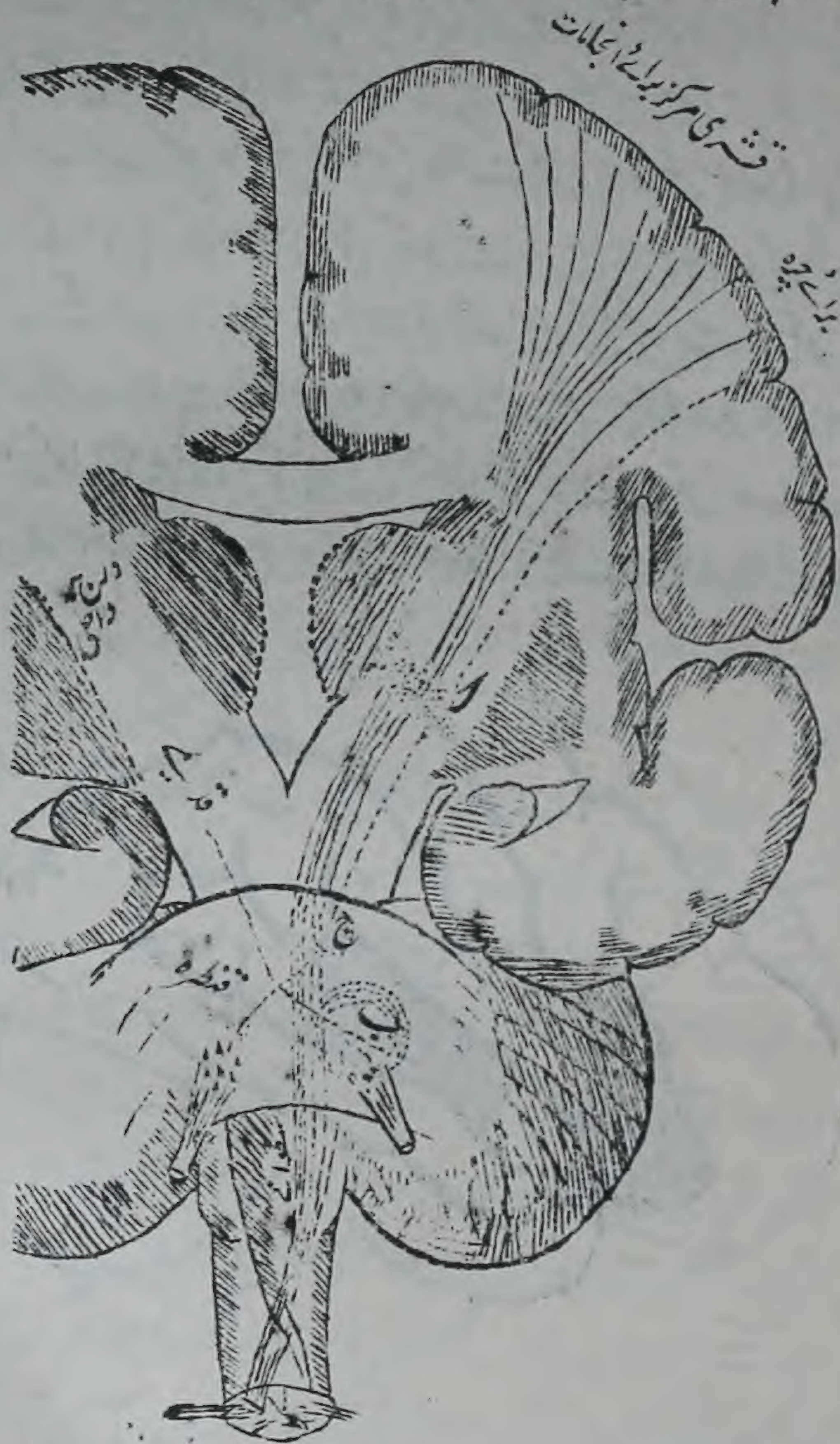
مشاہدہ کر چکے ہیں۔ شکل نمبر ۸ و ۹ ان ۱۶۹ واقعات کو ظاہر کرتی ہے، جن کا

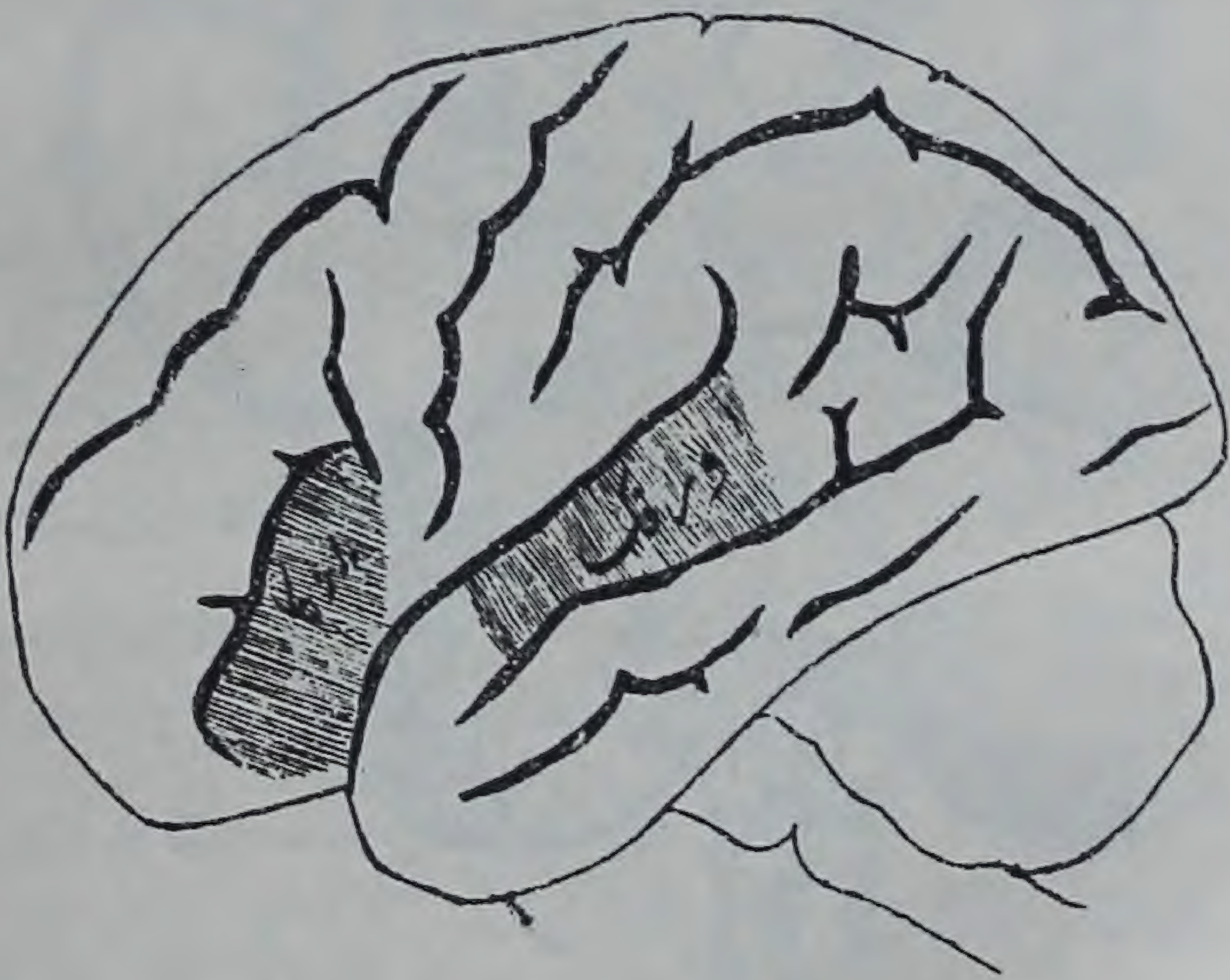
ایکسنر نے نہایت ہوشیاری کے ساتھ مطالعہ کیا ہے جن حصوں کو ذرا سیاہ کر کے دکھایا گیا ہے یہ وہ حصے ہیں جن میں انقطاعات سے کوئی حرکی اختلال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو بالکل سفید ہیں ان کو جب کبھی نقصان پہنچتا ہے تو کسی نہ کسی قسم کا حرکی اختلال ضرور رونما ہوتا ہے۔ جس حالت میں انسان کی قشری سطح کو زیادہ نقصان پہنچ جاتا ہے تو فالج دائمی ہوتا ہے اور مفلوج حصوں کے عضلات بالکل بیکار ہو جاتے ہیں جیسا کہ نیند میں ہوتا ہے۔

(۳) تدریجی تنزل سے معلوم ہوتا ہے کہ قشر کے رولینڈی رقبوں کا نخاع کے حرکی رقبوں سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ جب انسان یا ادنیٰ حیوانات میں رقبے ضائع ہو جاتے ہیں تو ایک خاص قسم کا تنزلی تغیر جس کو ثانوی یبوست کہتے ہیں، سفید ریشوں کے مادے میں نہایت ممیز طور پر ہوتا ہے جس سے خاص طور پر وہ تار متاثر ہوتے ہیں جو دُرج داخلی قدمیوں اور پل میں سے ہو کر راس النخاع کے اسطوانوں میں گذرتے ہیں۔ اور وہاں سے (کچھ دوسری طرف کو عبور کر کے) نیچے کی طرف نخاع کے قدامی اور بغلی ستونوں میں جاتے ہیں۔

(۴) اس امر کا تشریحی ثبوت کہ رولینڈی رقبوں کا حرکی ستونوں سے تعلق ہے نہایت وضاحت کے ساتھ دیا جا سکتا ہے فلیشنگ کا اسطوانہ ایک غیر منقطع تار ہے (جو انسانی جنین میں قبل اس کے کہ اس کے تاروں میں سفید راس النخاعی جھلی صاف طور پر معلوم ہوتی ہے) جو راس النخاع کے اسطوانوں سے اوپر کی طرف جاتی ہوتی اور درج داخلی تاج اور وتری سے تلیفیات زیر بحث تک ہے (شکل نمبر ۱۰) دماغ کے اونی درجہ کے سفید مادے میں سے کوئی بھی اس اہم تار سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ قشر سے براہ راست نخاع کے حرکی سلسلوں میں جاتا ہے۔ اور اپنے تغذیہ کے لئے یہ (جیسا تنزلی واقعات سے ظاہر ہوتا ہے) قشری خلایا کے اثر پر تکیہ کرتا ہے جس طرح سے کہ حرکی اعصاب اپنے تغذیہ کے لئے نخاع کے خلایا کے تابع ہوتے ہیں۔ اس حرکی تار کو برقی اثر سے متاثر کرنے سے (اس کے جس حصہ تک بھی مختبر پہنچ سکے ہیں) گھٹنوں میں ایسی حرکات پیدا ہوتی نظر آتی ہیں جو قشری ہیجانات

سے پیدا ہوتی ہیں ؎

حرکی مقامیت کا نہایت ہی بیّن ثبوت اس بیماری سے ملتا ہے جس کو افیمیا یا حرکی افیزیا کہتے ہیں۔ حرکی افیزیا میں نہ تو آواز باطل ہوتی ہے۔ اور نہ زبان اور ہونٹ مفلوج ہوتے ہیں مریض کی آواز جیسی کی تیسی

شکل نمبر ۱۰۔ دماغ کی آڑی اسکیمی تقطیع جو حرکی تار ظاہر کرتی ہے۔ مرتبۂ اڈنگر

رہتی ہے۔ اور ممکن ہے اس کے تمام بلعومی اور وجہی اعصاب سوائے ان کے جو بولنے کے لئے ضروری ہیں پوری طرح کام دیں وہ بول بھی سکتا ہے ہنس بھی سکتا ہے گا بھی سکتا ہے مگر وہ الفاظ ادا نہیں کر سکتا یا بے معنی بکواس کرتا ہے یا اس کی گفتگو میں ربط نہیں ہوتا۔ تلفظ غلط ہوتے ہیں۔ استعمال غلط ہوتا ہے بعض اوقات اس کی گفتگو محض ناقابل فہم ہجوں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ خالص حرکی افیزیا میں مریض کو اپنی غلطی کا علم ہوتا ہے اور اس سے اس کو بہت تکلیف ہوتی ہے۔ اب جب کبھی مریض کا اس حالت میں انتقال ہوجاتا ہے اس کے ورثاء اس کے دماغ کے امتحان کی اجازت دیتے ہیں تو یہ دیکھا گیا ہے کہ اس کے جبہی جیرس کے سب سے نچلے حصہ کو نقصان پہنچ گیا ہے۔ دیکھو شکل نمبر ۱۱۔ بروکا نے اس واقعہ کو سب سے پہلے ۱۸۶۱ء میں دیکھا تھا اسوقت سے جیرس تلفیف بروکا کے نام سے مشہور ہے جن لوگوں کو داہنے ہاتھ سے کام کرنیکی عادت ہوتی ہے انہیں یہ ضرور بائیں نصف کرے میں دیکھا گیا اور بائیں ہاتھ کے کام کرنیوالوں میں داہنے نصف کرے میں حقیقت یہ ہے کہ اکثر

شکل نمبر ۱۱۔ بائیں نصف کرے کا یک رخی نقشہ۔ جن حصوں کو تاریک دکھایا گیا ہے انکے ضائع کردینے سے حرکی (بروکا) اور حسی (ورنک) افیزیا لاحق ہوجاتا ہے۔

اشخاص کا بایاں نصف کرہ عمل کرتا ہے۔ بعمولاً اکثر لوگ جو داہنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اس کی وجہ یہی ہوتی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بائیں نصف کرے کے ریشے زیادہ تر داہنے ہاتھ سے تعلق رکھتے ہیں مگر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص کا زیادہ تر بایاں نصف کرہ کام کرتا ہو مگر بظاہر اس کا احساس نہ ہوتا ہو۔ یہ اس حالت میں ہوگا جب جسم کے دونوں جانب کے آلات بائیں نصف کرے کی تحت عمل کرتے ہونگے۔ آلات تکلم سے بھی اسی کی مثال ملتی ہے اور وہ نہایت ہی ترقی یافتہ اور ممیز حرکی خدمت جس کو گفتگو کہتے ہیں اسی کا مظہر ہے۔ یا تو ایسا ہوتا ہے کہ دونوں نصف کرے باری باری ان کو تہیج کر سکتے ہیں، جس طرح دھڑ پسلیوں اور شکم کے عضلات کو کر سکتے ہیں لیکن حرکات تکلم کے متعلق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اکثر اشخاص ہیں محض بائیں نصف کرے ہی سے متعلق ہوتی ہیں کیونکہ جب یہ نصف کرہ بے کار ہو جاتا ہے تو تکلم سے انسان بالکل عاری ہو جاتا ہے، اگرچہ مقابل کا نصف کرہ صحیح و سالم ہو اور نسبتہً ادنیٰ افعال کو انجام دیتا ہو جیسے کھانے کی مختلف حرکات ہیں ؂

یہ بات قابل غور ہے کہ بروکا کا رقبہ ان حصول سے متعلق ہے جن کی نسبت یہ تحقیق ہو چکی ہے کہ جب بندروں میں ان کو برقی امواج سے متاثر کیا جاتا ہے تو یہ ہونٹوں زبان اور بلعوم کی حرکات کا باعث ہوتے ہیں (دیکھو شکل صفحہ ۴۴) لہٰذا اس امر کے متعلق شہادت بالکل مکمل ہے کہ ان آلات کے حرکی ہیجانات دماغ سے ادنیٰ جبہی حلقہ سے خارج ہوتے ہیں ؂

حرکی افیزیا کے مریض عموماً اور خرابیوں کا بھی شکار ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں ایک نقص جس کا ہم سے کچھ تعلق ہے اگریفیا کے نام سے موسوم ہے۔ اس کے مریضوں سے لکھنے کی قوت باطل ہو جاتی ہے وہ لکھے ہوئے کو پڑھ اور سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن وہ یا تو قلم استعمال ہی نہیں کر سکتے ہیں یا لکھتے وقت ان سے نہایت ہی فاحش غلطیاں ہوتی ہیں مقام ضرر اس حالت میں اس قدر متعین نہیں۔ کیونکہ ہنوز اتنے واقعات مشاہدہ میں نہیں آئے ہیں

جن سے کوئی نتیجہ اخذ کیا جاسکے۔ اس میں شک نہیں کہ (داہنے ہاتھ سے کام کرنے والوں میں) یہ بائیں جانب ہوتا ہے۔ اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ یہ ہاتھ اور بازو کے حلقہ کے ان عناصر پر مشتمل ہوتا ہے جو کام کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ ممکن ہے یہ علامات اس وقت بھی موجود ہوں جب ہاتھ اور کاموں کے انجام دینے میں کسی طرح سے معذور نہ ہو بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ مریض خود بخود اور دوسرے کے لکھوانے دونوں میں اچھی طرح سے لکھ سکتا ہے، مگر جو کچھ وہ خود لکھتا ہے اس کو بھی نہیں پڑھ سکتا ہے۔ ان مظاہر کی اب علٰحدہ علٰحدہ دماغی مرکزوں سے کافی توجیہ ہوچکی ہے جو مختلف احساسات و حرکات کے یا ان کے باہم ربط دینے کے لئے ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی تفصیلی بحث طب سے متعلق ہے نہ کہ عام نفسیات سے۔ یہاں میں ان کو حرکی مقامیت کے اصول کی مثال ہی کے طور پر استعمال کرسکتا ہوں۔ بصارت و سماعت کے عنوانات کے تحت مجھے تھوڑا سا پڑھ اور کہنے کی ضرورت ہوگی۔

اس لئے جو مختلف ثبوت پیش کئے ہیں ان سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ کل حرکی تسویقات جو قشر سے باہر جاتی ہیں وہ تندرست جانوروں میں ان تلفیفات سے جاتی ہیں جو انشقاق رولینڈو کے قریب ہیں۔

لیکن جب ہم اس امر کو متعین کرنا چاہتے ہیں کہ حرکی تسویق کے قشر سے جدا ہونے پر کیا ہوتا ہے تو صورت حال اور بھی تاریک ہوجاتی ہے۔ کیا تسویق خود تلفیفات زیر بحث سے جدا ہوتی ہے یا یہ کہ اس کا آغاز کہیں اور سے ہوتا ہے اور (اس میں سے محض گذر جاتی ہے)، اور ان مرکزوں کی فعلیت نفسی فعلیت کے کونسے رخ کے مطابق ہے۔ یہاں اہل علم کی آرا میں اختلاف ہے۔ مگر مسئلہ کے ان نسبتہً عمیق پہلوؤں پر بحث کرنے سے قبل بہتر یہ ہوگا کہ ایک نظر ان واقعات پر ڈال لیجائے جو قشر کے بصارت سماعت اور شامہ کے تعلق کے متعلق تحقیق میں آچکے ہیں۔

بصارت

اس میدان میں فیریر سب سے پہلا محقق ہے۔ اس نے یہ دیکھا کہ جب بندر کے دماغ کی تلفیف زاویہ (یعنی وہ جو داخل جداری خارجی قفائی انشقاقات کے مابین ہے اور انشقاق سلویس کے گرد گھومتی ہے) کو متہیج کیا جاتا ہے تو آنکھوں اور سر میں ایسی حرکت پیدا ہوتی ہے جو عموماً دیکھتے وقت ہوا کرتی ہے۔ اور اس حصہ کے ضائع کردینے پر اس کے نزدیک دوسری جانب کی آنکھ ہمیشہ کے لئے قطعاً کور ہو جاتی ہے۔ اس کے فوراً ہی بعد منک نے یہ دعویٰ کیا کہ بندروں اور کتوں کے فص قفائی کے ضائع کرنے سے بصارت بالکل ضائع ہو جاتی ہے اور تلفیف زاویہ کو بصارت سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ یہ پتلی کی لمسی حسیت کا مرکز ہے۔ منک کے اس طرح مطلق متکبرانہ انداز میں دعویٰ کرنے سے لوگوں نے اس کو مستند خیال کرنا چھوڑ دیا ہے۔ مگر اس نے دو کام نہایت مفید کئے ہیں۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے زندہ حیوانوں پر تجربات کرکے حسی اور نفسی کوری میں امتیاز کیا ہے۔ اور عمل جراحی سے ناقص و خراب ہونے کے بعد بصری فعل کے عود کرنے کے عمل کو بیان کیا ہے۔ اسی نے سب سے پہلے اس امر کی تحقیق کی ہے کہ ایک نصف کرے کے ضرر سے نیم کوری پیدا ہوتی ہے اور حیوان قطعاً کور نہیں ہو جاتا۔ حسی کوری میں روشنی کی مطلقاً حس نہیں ہوتی۔ نفسی کوری میں یہ ہوتا ہے کہ مریض بصری ارتسامات کے معنی سمجھنے سے قاصر رہتا ہے، جس طرح ہماری حالت اس وقت ہوتی ہے جب ہم چینی زبان کا چھپا ہوا کاغذ دیکھتے ہیں یعنی الفاظ ہم کو نظر تو آتے ہیں، مگر ان کو سمجھ نہیں سکتے۔ نصف بصارت کے باطل ہو جانے میں یہ ہوتا ہے کہ کوئی سی شبکیہ بھی پوری طرح متاثر نہیں ہوتی ہے یعنی ہر شبکیہ کا بایاں حصہ کور ہوتا ہے جس کی وجہ سے حیوان کوئی ایسی چیز نہیں دیکھ سکتا جو داہنی جانب ہوتی ہے۔ بعد کے مشاہدات سے اس نیم کوری کی تصدیق ہوتی ہے۔ جس حالت میں اعلیٰ حیوانات کے ایک نصف کرے کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو بصارت میں نیم کوری نوعیت کے اختلالات واقع ہوتے ہیں۔ اور منک کی پہلی تصانیف کے شائع

ہونے کے بعد سے، ان تمام مشاہدات ہیں جن کا فعلِ بصارت سے تعلق ہوتا ہے اس سوال کا جواب دینا نہایت ضروری سمجھا جاتا ہے کہ آیا کوری حسی ہے یا محض نفسی ہے؟

گالٹنر نے فیریر اور منک کے تقریباً ساتھ ہی اختبارات کئے ہیں جن کی بنا پر اس نے اس امر سے قطعاً انکار ہی کر دیا کہ بصری فعل کا دراصل نصف کروں کے کسی خاص حصہ سے تعلق ہے۔ اور بہت سے لوگ مختلف نتائج پر پہنچے ہیں، اس لئے میں اس واقعہ کی تاریخ کے متعلق کسی مزید گفتگو کے بغیر یہ کہہ سکتا ہوں کہ اب صورت حال کیا ہے؟

مچھلیوں مینڈکوں اور چھپکلی کی قسم کے جانوروں میں نصف کروں کے علٰحدہ کرنے کے بعد بھی بصارت باقی رہتی ہے، اس بات کو ان جانوروں میں منک بھی تسلیم کرتا ہے جس کے نزدیک یہ پرندوں میں باقی نہیں رہتی۔ منک کے تمام پرندے نصف کروں کے قطع کر دینے کے بعد قطعاً اندھے معلوم ہوئے (حسی طور پر اندھے)۔ شمع کی طرف سر کرنے اور مارنے کی دھمکی پر آنکھوں کے جھپکنے کو جو معمولاً ادنی مرکزوں کے فعل سمجھا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے، کہ بغیر نصف کروں کے کبوتروں میں اس قسم کی بصری حسوں کا ہونا ادنی مرکزوں میں ایک حد تک بصارت کے ہونے کی دلیل ہے ان کے متعلق منک یہ کہتا ہے کہ ان حسوں کی بقا کا باعث ادنیٰ مرکزوں کی حسیت نہیں بلکہ بصری قشر کے بعض اجزا پر عمل جراحی کے ناقص ہونے کی بنا پر باقی رہجاتے ہیں جس سے یہ حسیں ہوتی ہیں۔ لیکن منک کے بعد اسکریڈر نے جو عمل جراحی کیا اور جس میں اس نے کامل ہونے کا پورا لحاظ رکھا تھا اس کی تحقیق یہ ہے کہ دو یا تین ہفتہ کے بعد سب کبوتر دیکھنے لگتے ہیں خفیف ترین رکاوٹوں سے ہمیشہ بچتے خاص نشستوں کی طرف باقاعدگی کے ساتھ اڑتے ہیں وغیرہ اور ان میں اور ان کبوتروں میں فرق دیکھا گیا جو قطعاً اندھے کر دئے گئے تھے، اور جن کو ان کے ساتھ مقابلہ کرنے کے لئے رکھا تھا۔ لیکن یہ زمین پر بکھرے ہوئے دانوں کو نہ اٹھاتے تھے۔ اسکریڈر

کہتا ہے کہ اگر سامنے کے نصف کرے کا ذرا سا بھی حصہ چھوڑ دیا جائے تو وہ یہ کرنے لگیں۔ اور وہ ان کے خوراک کے نہ چکنے کو بصری خرابی سے منسوب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ایک طرح کا غذائی انیز یا ہے جو عقبی دماغ کے قطع کرنے کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہے ؟

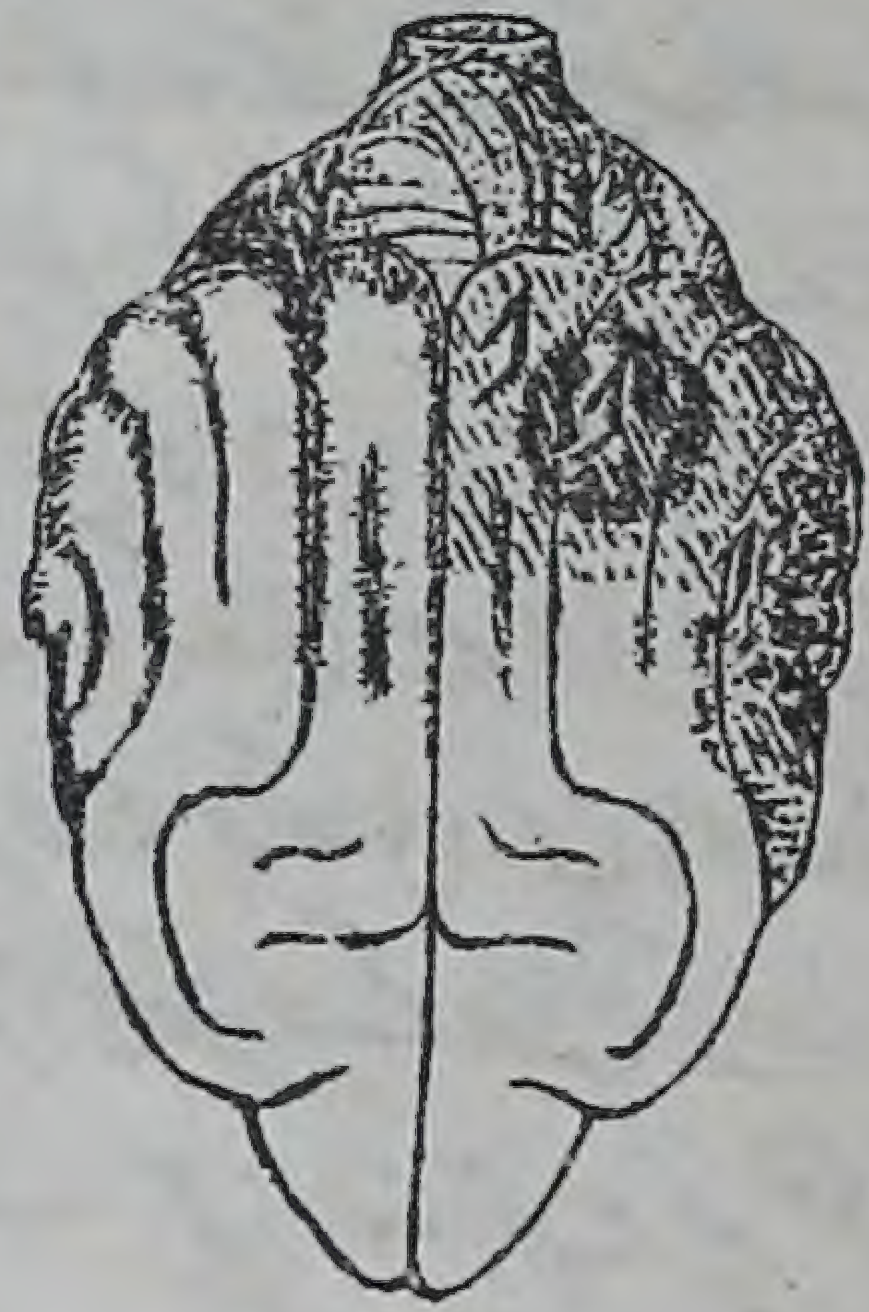
اس اختلاف کی موجودگی میں جو منک اور اس کی حریفوں میں ہے یہ بات قابل غور ہے کہ عمل جراحی کے بعد ایک فعل کے باقی رہ جانے سے نقص کے کس قدر مختلف معنی لئے جا سکتے ہیں۔ فعل کے نہ ہونے سے لازماً یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ اس حصے پر مبنی ہے جس کو قطع کر دیا گیا ہے۔ مگر اس کے باقی رہنے سے یہ بات البتہ ظاہر ہوتی ہے کہ یہ اس پر مبنی نہیں ہے۔ یہ بات اس وقت بھی صحیح ہوگی اگر بطلان فعل ننانوے واقعات میں ہوا ور باقی یہ صرف ایک صورت میں رہے۔ یہ بات کہ پرندوں اور دودھ پلانے والے جانوروں کو قشری انقطاعات کے ذریعہ سے اندھا کیا جا سکتا ہے، بلاشبہ صحیح ہے سوال یہ ہے کہ آیا ان کا قشری انقطاعات کے بعد اندھا ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو بلاشبہ قشر کو مرکز بصارت کہا جا سکتا ہے۔ کوری زخم کے ان بعیدی اثرات کی بنا پر بھی ہو سکتی ہے جو اس سے دور کے حصول پر پڑتے ہیں۔ عمل بعض اوقات عارضی طور پر اک جا ہو سکتا ہے، ورم بعض اوقات دور تک بڑھ جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے جانور اندھا ہو جاتا ہے مختصر یہ کہ خلل انداز حالتوں پر براؤن سیکوارڈ اور گالٹز نے بہت زیادہ زور دیا ہے اور جن کی اہمیت ہر روز زیادہ نمایاں ہوتی جاتی ہے۔ اس قسم کے اثرات عارضی ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے بطلانِ بصارت کے علامات جو منقطع حصہ کے ضائع ہونے سے پیدا ہونگے ان کا دوامی ہونا لازمی ہے۔ کبوتروں میں جو کوری واقع ہوتی ہے اور جس حد تک یہ زائل ہو جاتی ہے اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ مرکز بصر کے ضائع ہونے کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ بلکہ اس کو کسی ایسے اثر سے ہی منسوب کیا جاتا ہے جو عارضی طور پر اس کے مرکز کی فعلیت کو کم کر دیتا ہے۔ یہی عمل جراحی کے اور اثرات

کے متعلق بھی ہے اور جب دودھ پلانے والے جانوروں پر آتے ہیں تو ہم کو اس نتیجہ کی اہمیت اور بھی نمایاں معلوم ہوتی ہے ؛

خرگوشوں میں کل قشر کے علحدہ کر لینے کے بعد بھی اس قدر بصارت رہ جاتی ہے، جو ان کی حرکات کی رہبری کر سکتی ہے، اور جس کی بنا پر یہ رکاوٹوں سے بچ سکتے ہیں۔ کر سچیانی کے مشاہدات اور مباحث سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے، اگرچہ منک یہ کہتا ہے کہ میں نے جن جانوروں پر اختبار کیا ہے وہ قطعاً کور ہو گئے تھے ؛

منک نے کتوں میں بھی عقبی فصوص کے قطع کر لینے کے بعد قطعی اور مکمل کوری مشاہدہ کی ہے۔ وہ اور بھی آگے بڑھا ہے اور اس نے قشر کے جن حصوں پر عمل جراحی کیا ان کا نقشہ بھی کھینچ لیا اور جن کے متعلق اس کا خیال تھا کہ شبکتین کے دو حصوں کے مطابق ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ قشر کے خاص حصوں کے ضائع کر دینے سے جانور کا شبکی مرکز یا شبکیہ کا اوپر کا حصہ یا نیچے کا حصہ یا ایک ہی آنکھ کا داہنا یا بایاں حصہ کور ہو جاتا ہے۔ مگر اس میں مطلق شک نہیں کہ یہ متعین تلازم محض فرضی ہے۔ اور مشاہدین مثلاً ہٹزگ گالٹز لیو سینی لیوب ایکسینر یہ کہتے ہیں کہ ایک جانب کے قشر کا جتنا حصہ بھی قطع کیا جائے اسی قدر دونوں آنکھوں میں صرف نیم کوری پیدا ہوگی اور یہ اس وقت خفیف و عارضی ہوتی ہے جب سامنے کے فصوص پر عمل کیا جاتا ہے اور جس قدر زیادہ حصہ کو نقصان پہنچایا جاتا ہے، اسی قدر بطلان بصارت کامل و دائمی ہوتا ہے۔ لیوب کا خیال یہ ہے کہ بصارت کمزور اور مدھم پڑ جاتی ہے (ضعف بصارت) جو کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو پھر بھی اس میں مرکز شبکیہ میں سب سے زیادہ اچھی طرح سے نظر آتا ہے، جیسا کہ اچھے کتوں میں ہوتا ہے۔ ہر شبکیہ کا صدغی حصہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنی ہی طرف کے قشر سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے برعکس مرکزی یا انفی حصہ مخالف کے نصف کرے سے منسلک معلوم ہوتا ہے۔ لیوب جس کی نظر سب سے زیادہ وسیع ہے وہ ضعف بصارت کا بھی اسی طرح سے تعقل کرتا ہے جس طرح سے کہ وہ حرکی اختلالات کا

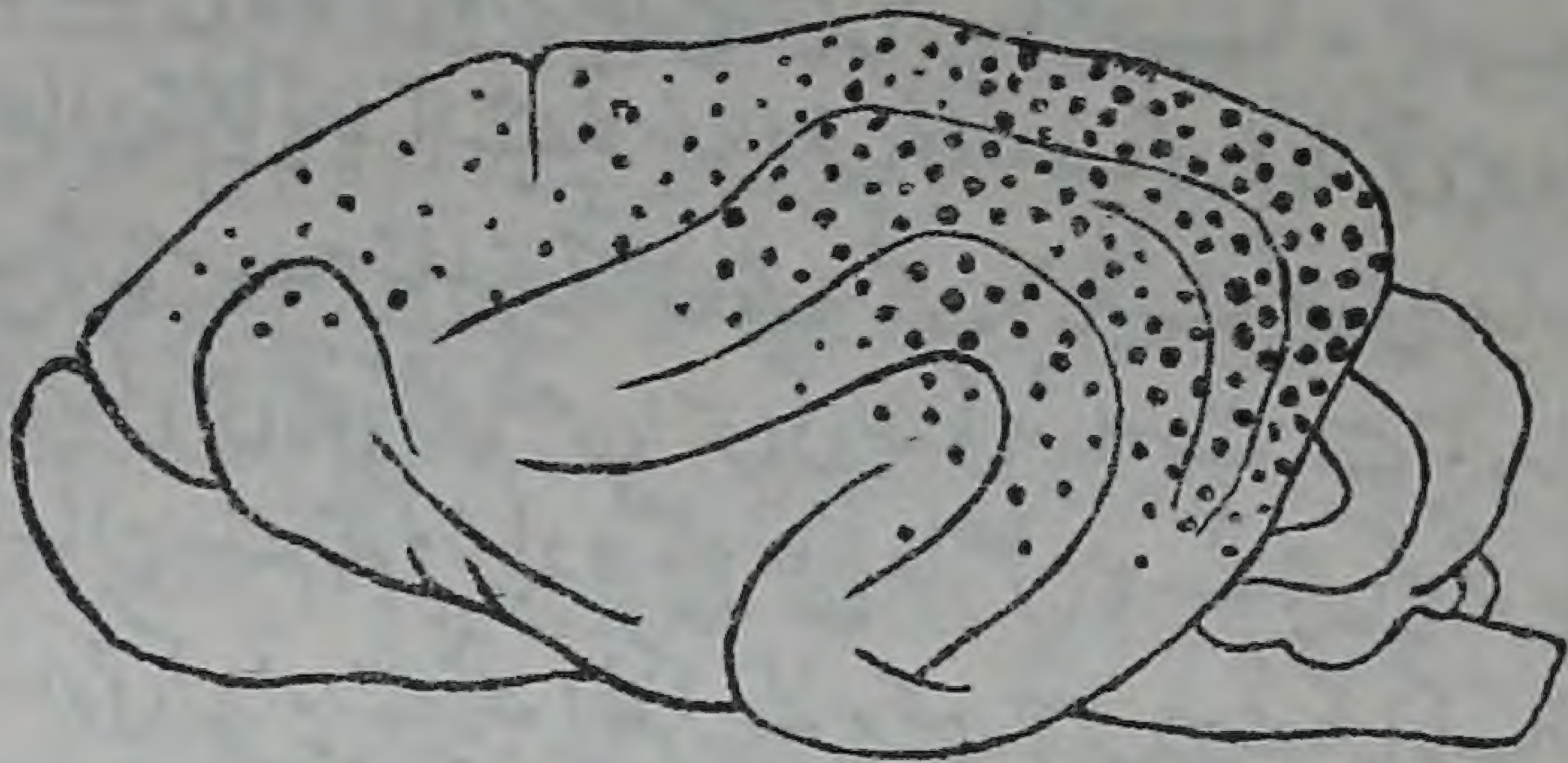
تعقل کرتا ہے۔ یعنی کل بصری مشینری میں جمود کی زیادتی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے جانور ان ارتسامات پر جو ضرر کے مخالف جانب سے ہوتے ہیں زیادہ کوشش سے ردعمل کرتا ہے۔ اگر کتے کے داہنی جانب ضعف بصارت ہو اور گوشت کے دو ٹکڑے اس کے سامنے ایک ہی وقت میں لٹکائے جائیں تو وہ ہمیشہ پہلے اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے جو اسکے بائیں طرف ہے لیکن اگر ضرر خفیف ہو تو دہنی جانب کے حصہ کو ہلا دینے سے اسکو اسکی طرف متوجہ کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایک ہی گوشت کا ٹکڑا دیا جائے تو جس طرف بھی ہو یہ لے لیتا ہے "

اگر دونوں عقبی حصوں کو بہت زیادہ نقصان پہنچا دیا جائے تو ممکن ہے جانور بالکل اندھا ہو جائے۔ منک متیقن طور پر اپنے سہیسفیر کا نقشہ کھینچتا ہے۔ اور یہ کہتا ہے کہ جب وہ حصہ جو شکل نمبر ۱۲ و ۱۳ میں اسے ظاہر کیا گیا ہے قطع کر دیا جائے تو جانور کا کامل اندھا ہو جانا لازمی ہے۔ مشاہدات میں جو اختلاف ہے اس کے متعلق وہ یہ کہتا ہے کہ یہ ناقص انقطاع کی بنا پر ہوتے ہیں۔ لیکن گالٹز لیوسینی اور لینی گریس یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اس حصہ کو قطعاً اور کامل طور پر

شکل نمبر ۱۳

شکل نمبر ۱۲

کتے کے بصری مرکز بحیال منک۔ کل مخطط حصہ اور کلیتہً بصری مرکز ہے۔ اور تاریک مرکزی دائرہ ا مقابل کی آنکھ کے بصری مرکز سے متلازم ہوتا ہے۔

کاٹ ڈالا ہے جس کو منک ہیسفیر کہتا ہے اور کئی مرتبہ ایسا کر کے دیکھا ہے۔ اور ہمیشہ یہی ہوا ہے کہ عمل جراحی کے چند ہفتوں کے بعد ایک مبہم قسم کی بصارت جانور میں عود کر آتی ہے۔ یہ سوال کہ آیا جانور کتنا اندھا ہے یا نہیں اس کا جواب دینا اتنا آسان نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ قطعاً اندھے کتے بھی ان مقامات میں جن کے وہ عادی ہوتے ہیں اپنے اندھے ہونیکا بہت کم ثبوت دیتے ہیں، اور تمام رکاوٹوں سے بچتے ہیں۔ برخلاف اس کے وہ کتے جن کے صرف عقبی فص نکال دئیے جاتے ہیں ممکن ہے اکثر ٹکریں کھائیں اور حالانکہ ان کو نظر بھی آتا ہو۔ اس امر کا بہترین ثبوت کہ وہ دیکھ سکتے ہیں گالٹز کے کتوں کا واقعہ ہے کیونکہ وہ فرش پر دھوپ یا کاغذ کے ٹکڑوں سے نہایت احتیاط کے ساتھ بچتے تھے۔ گویا کہ ٹھوس رکاوٹوں سے بچتے ہوں۔ یہ بات ایسی ہے، جو ایسا کتا جو دراصل اندھا ہو کبھی نہ کریگا۔ لیوسینی نے اپنے کتوں کا بھوک کی حالت میں امتحان کیا (کیونکہ اس وقت توجہ زیادہ تیز ہو جاتی ہے) اور ان کے سامنے گوشت اور کارک کے ٹکڑے بکھیر دئیے۔ اگر وہ سیدھے ان کی طرف جاتے تو دیکھتے تھے اور اگر وہ گوشت کو لیتے اور کارک کو چھوڑ دیتے تھے تو گویا امتیاز کے ساتھ دیکھتے تھے۔ یہ نزاع بہت سخت ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ افعال دماغ کے مقام متعین کرنے کا مسئلہ ان لوگوں پر خاص اثر رکھتا ہے جو اس کی اختباراً تحقیق کرتے ہیں ایک طرف گالٹز اور لیوسینی جس قدر بصارت کو باقی تسلیم کرتے ہیں، وہ بہ مشکل قابل لحاظ معلوم ہوتی ہے دوسری طرف منک اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ پچاسی کتوں میں سے وہ صرف چار پر ہیسفیر کے ضائع کرنے سے کامل کوری پیدا کرنے میں کامیاب ہوا ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ شکل نمبر ۱۴ یعنی نقشہ لیوسینی ایک حد تک حقیقت کو ظاہر کرتی ہے۔ عقبی حصے قشر کے اور حصوں کی نسبت بصارت کے لئے بہت زیادہ اہم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے قطعی طور پر ضائع کر دینے کی وجہ سے جانور تقریباً اندھا ہو جاتا ہے۔ روشنی کی خفیف سی حسیت

جو اس کے باوجود بھی باقی رہتی ہے، اس کی نوعیت یا اس کے مرکز کی

شکل نمبر ۱۴۱۔ قشری وظائف بصر کی تقسیم بخیال بیوسینی۔

نسبت کچھ معلوم نہیں ہے۔

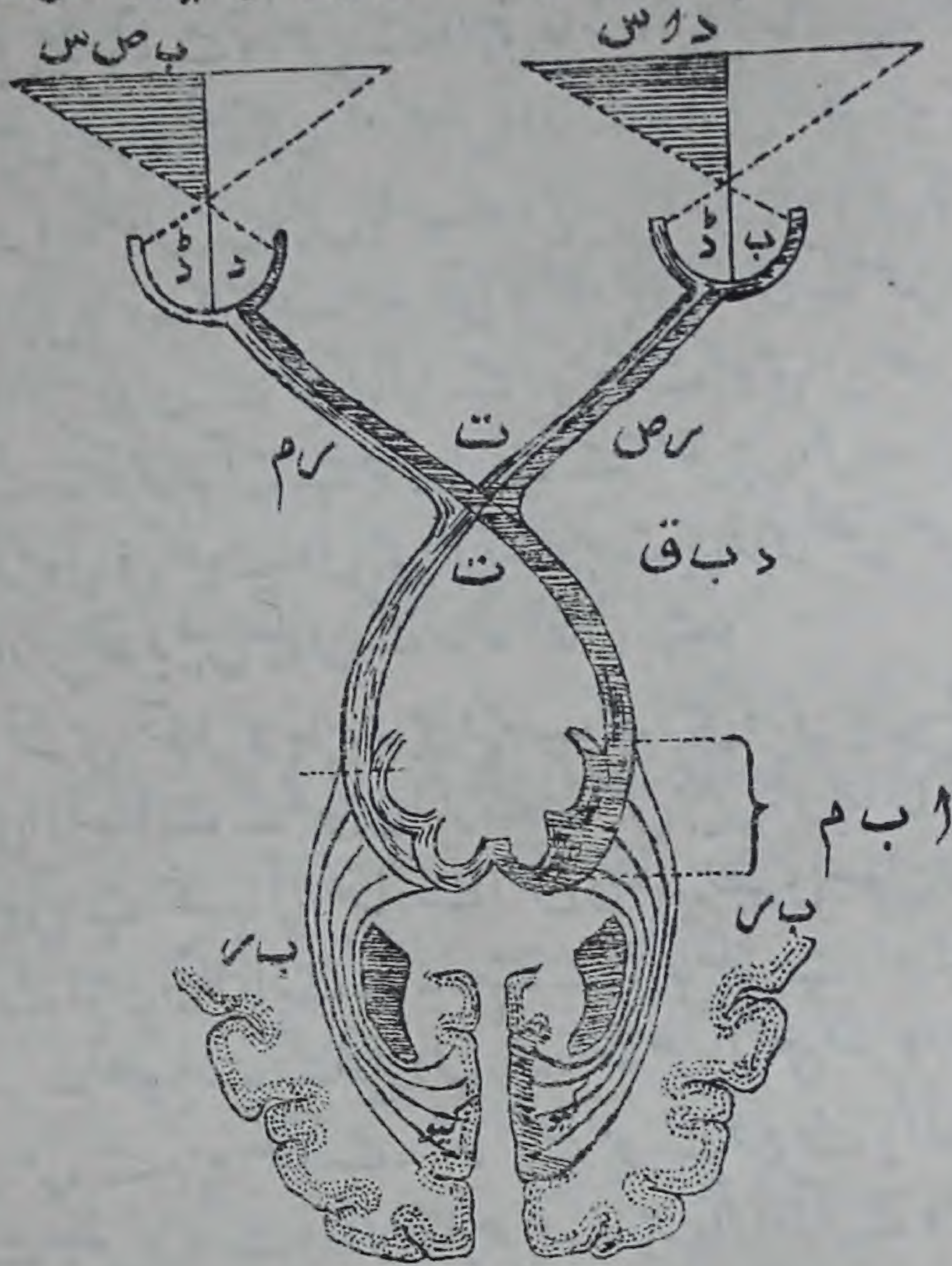
بندروں کے متعلق بھی ڈاکٹروں میں اختلاف ہے۔ اس میں بھی حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ عصبی فص ایسے حصے ہیں جن کا فعل بصارت سے بہت گہرا تعلق ہے۔ یہ فعل اس وقت بظاہر جاری معلوم ہوتا ہے جب ان کا تھوڑا سا حصہ چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کیونکہ فیریر نے ان کے تقریباً بالکل نکال لینے کے بعد دونوں جانب کوئی محسوس خرابی نہ پائی۔ دوسری طرف جب انہیں اور تلفیف زاویہ دونوں کو نکال لیا گیا تو دونوں آنکھوں کی بصارت کامل طور پر ختم ہو گئی۔ منک براؤن اور شیفر نے محض تلفیف زاویہ کے ضائع کرنے سے بصارت میں کسی قسم کے خلل کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ اگرچہ فیریر نے کیا ہے، غالباً اس کوری کا سبب وہ رکاوٹیں تھیں جو بعیدی تاثر کی وجہ سے عمل کر رہی تھیں یا شاید تلفیف زاویہ کے بصری ریشے جو بصری فصوں تک جاتے ہیں وہ کٹ گئے ہوں۔ براؤن اور شیفر نے ایک بندر میں عصبی فصوں کے ضائع کرنے ہی سے کامل کور ہو جانے کا مشاہدہ کیا۔ بیوسینی اور سیبلی نے اس عمل کو دو بندروں پر کرتے وقت یہ دیکھا کہ جانور حسی طور پر نہیں بلکہ ذہنی طور پر کور ہو گئے ہیں۔ یعنی

ہفتے کے بعد ان کو اپنی خوراک نظر آنے لگی لیکن محض بصارت کے ذریعہ سے تجربوں اور کارکس کے ٹکڑوں میں امتیاز نہیں کر سکے۔ مگر ایسا معلوم ہے کہ لیوسینی اور سیپلی نے فصوں کو کامل طور پر ضائع نہیں کیا تھا۔ جب ایک ہی فص کو نقصان پہنچایا جاتا ہے تو بندروں کو نصف کوری لاحق ہو جاتی ہے۔ اور اس باب میں سب مشاہدین متفق ہیں۔ پس بہ حیثیت مجموعی بصارت کی منک نے جو جگہ تجویز کی تھی یعنی عقبی فص اس کی بعد کی شہادت سے تائید ہوتی ہے کہ انسان سے ہم کو زیادہ صحیح نتائج حاصل ہوتے ہیں کیونکہ یہاں ہم بصارت کی نسبت خارجی کردار سے نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور نہیں ہوتے۔ مگر ایک خرابی بھی ہے کہ ہم عمل جراحی نہیں کر سکتے بلکہ ہم کو بیماری کی بنا پر جو نقصانات ہو جاتے ہیں ان کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ علم الامراض کے علما جنھوں نے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ہے، وہ اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ انسان میں بصارت کے لئے عقبی فص لازمی ہیں ان میں سے کسی ایک کو اگر ضرر پہنچ جاتا ہے تو دونوں آنکھیں نیم کور ہو جاتی ہیں اور اگر دونوں ضائع ہو جائیں تو حسی اور نفسی دونوں طرح کی بکامل کوری لاحق ہو جاتی ہے؛

نیم کوری اور مقامات کو بھی نقصان پہنچ جانے سے ہو جاتی۔ خصوصاً اگر ان کے قریب کی تلفیف زاویہ یا تلفیت فوق الحاشیہ کے ضائع ہو جائے، اور ممکن ہے کہ قشر کے حرکی رقبہ کو بہت زیادہ نقصان پہنچ جانے سے بھی ہو جائے۔ ان حالتوں میں یہ بات یقینی ہے کہ یہ بعیدی عمل کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جو غالباً ان ریشوں میں رکاوٹ پیدا ہو جانے پر مبنی ہوگی، جو عقبی فصوں کی طرف سے آتے ہیں۔ ایسے بھی چند واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں جہاں عقبی فصوں میں ضرر پایا گیا ہے اور بصارت میں نقصان نظر نہیں آیا۔ فیریر نے جہاں تک ممکن ہوا اس قسم کے واقعات جمع کیے ہیں تاکہ اس سے وہ اپنے تجویز کردہ مقام یعنی تلفیف زاویہ کا اثبات کرے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ان واقعات سے صحیح منطقی طور پر کام لیا جائے تو ان میں سے ایک سو مخالف واقعات پر بھاری ہوگا۔ با ایں ہمہ جب اس امر کا خیال کرتے ہیں کہ مشاہدات کے ناقص ہونے کا کس قدر احتمال ہوتا ہے، اور یہ کہ انفرادی طور پر مختلف دماغوں میں کس قدر فرق ہو سکتے ہیں تو

ان کی خاطر اس قطعی شہادت کی بڑی مقدار کو رد کرنا معقول نہیں معلوم ہوتا جو عقبی فصوص کی موئید ہے کیسی متناقض حالت کی انفرادی تغیر سے توتوجیہ کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اسطوانوں کے تقاطع سے زیادہ کوئی نمایاں تشریحی واقعہ نہیں ہے نہ اس کے نتیجہ سے زیادہ کوئی مسلم مرضی واقعہ ہے کہ بائیں ہاتھ کے کام کرنے والے اشخاص میں خون پھوٹ کر جب حرکی مرکزوں میں چلا جاتا ہے تو اس سے داہنی جانب فالج پڑ جاتا ہے۔ لیکن تقاطع کی مقدار میں تغیر ہو سکتے ہیں۔ اور بعض اوقات یہ بالکل مفقود ہوتا ہے۔ اگر اس قسم کی حالتوں میں بائیں جانب کا دماغ صرع کا مرکز ہو تو بائیں جانب کا نہیں بلکہ داہنی جانب کا نصف حصہ فالج کا شکار ہوگا۔ مقابل کے صفحہ پر جو خاکہ درج ہے اور ڈاکٹر سیگون سے نقل کیا گیا ہے، بہ حیثیت مجموعی ان حلقوں کو خاصی صحت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے جو بصارت سے متعلق ہیں۔ کل بصری فص ہی نہیں، بلکہ کیونی اور تلفیف اول بھی اس سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہے۔ ناتھنجل کو اس تحدید میں سیگون کے ساتھ اتفاق ہے۔

قشری اختلال کا نہایت ہی دلچسپ نتیجہ ذہنی کوری ہوتی ہے۔ یہ اس قدر بصری ارتسامات کے محسوس نہ کر سکنے پر مشتمل نہیں جتنی کہ ان کے نہ سمجھ سکنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ نفسیاتی اعتبار سے اس کی تفسیر بصری حسوں اور ان کے مفہوم کے مابین ایتلافات کے نہ رہنے سے کی جا سکتی ہے۔ اور بصری مرکزوں اور دوسرے تصورات کے مرکزوں کے راستہ میں اگر کسی قسم کا اختلال ہوگا تو اس سے یہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً چھپے ہوئے حروف یا الفاظ بعض اصوات بعض حرکات ادا کو مستلزم ہوتے ہیں اگر ادا کرنے والے اور سماعت کے مرکزوں کا تعلق ایک طرف اور بصری مرکزوں کا دوسری طرف سے منقطع ہو جائے تو ظاہر ہے کہ الفاظ نظر تو آئینگے مگر ان سے تصور اور اس حرکت کا تصور پیدا نہ ہوگا، جو ان کے ادا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ مختصر یہ کہ اس حالت میں الیکسیا یا بطلان قرأت ہوگا۔ اور یہ سامنے کے صدغی حصول کے نقصان پہنچنے کی حالت میں افیزیا کی بیماری میں پیچیدگی کے طور پر ہوتا ہے۔

نہا ہینجل کہتا ہے کہ بصری حسول کا مرکز توکیونیس ہے اور بصری فصوں کے دوسرے حصے ممکن ہے بصری حافظوں اور تصورات کا مرکز ہوں جسکی وجہ سے ذہنی کوری پیدا ہوجاتی ہو حقیقت یہ ہے کہ تمام طبی مصنفین ذہنی کوری کے متعلق کچھ اسطرح سے لکھتے ہیں کہ گویا یہ حافظہ کی بصری تمثالات کے بطلان پر مبنی ہوتی ہے۔ مگر مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نفسیاتی غلط فہمی ہے۔ ایک شخص جسکی بصری تمثل کی قوت کمزور پڑگئی ہو (جو خفیف مدارج میں کوئی غیر معمولی منظہر نہیں ہوتا)

شکل نمبر ۵ البصری بیشتری کا خاکہ جسمیں سیگین تلیفیت کیونیس (کیونیس بائیں) جو حصے اسکی طرف جاتے ہیں انکو سیاہ کرکے دکھایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اپنا فعل کرنے سے قاصر رہتے ہیں ب س۔ داخلی نصف کرے کے بصری ریشے۔ اب م۔ ادنی بصری حرکردں کا حلقہ (اجسام رعایۃ وغیرہ) د ب ق۔ داہنا بصری قطعہ ت، تقاطع بصری ر ص، وہ ریشے جو شبکیہ کے بغلی اور بعدی نصف حصوں میں جاتے ہیں۔ ر م وہ ریشے جو شبکیہ کے مرکزی اور انفی نصف حصوں کی طرف جاتے ہیں۔ ب ڈ، بایاں ڈھیلہ۔ د ڈ، داہنا ڈھیلہ۔ دونوں کا داہنا نصف حصہ کور ہے۔ بہ الفاظ دیگر د اس ب ص س موضوع کے بائیں کیونیس کے متضرر ہوجانے سے غیر مرئی ہوگئے ہیں ؎

وہ ذہنی اعتبار سے ذرا سا بھی کور نہیں ہوتا کیونکہ جو کچھ کہ وہ دیکھتا ہے اس کو پوری طرح سے پہچانتا ہے۔ دوسری طرف ممکن ہے وہ ذہنی کور ہو اور اس کا بصری تمثل پوری طرح پر موجود ہو۔ جیسا کہ اس دلچسپ حالت میں ہے جس کو ول برینڈ نے ۱۸۸۷ء میں شائع کیا تھا۔ اس سے بھی زیادہ دلچسپ ذہنی کوری کی مثال لوسر نے حال ہی میں شائع کی تھی، جس میں اگرچہ مریض نہایت ہی مضحکہ خیز غلطیاں کرتا تھا، مثلاً کپڑوں کے برش کو عینک کہتا تھا یا چھتری کو پھولوں کا پودا کہتا تھا، یا سیب کو ایک خاتون کی تصویر بتاتا تھا وغیرہ مگر بیان کرنیوالا یہ کہتا ہے کہ اس کے بصری تمثالات میں کوئی نقص نہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ غیر بصری تمثالات کا بھی بطلان ذہنی کوری کا باعث ہو جاتا ہے جس طرح سمعی تمثالات کا بطلان ذہنی بہرے پن کا باعث ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر گھنٹی کی آواز سنکر میں اس امر کا اپنے ذہن میں اعادہ نہ کرسکوں کہ گھنٹی کی شکل کیسی ہے تو میں ذہنی بہرا ہونگا۔ اور اگر اس کو دیکھ کر میں اس کی آواز یا نام کا خیال نہ کرسکوں تو مجھے ذہنی کوری کی شکایت ہوگی۔ اور اگر میری کل بصری تمثالات فنا ہو جائیں تو میں ذہنی کوری نہیں بلکہ کور محض ہو جاؤنگا کیونکہ اگر میرے بائیں عقبی رقبہ کو نقصان پہنچ جائے تو میں ساحت نظر کے نصف داہنے حصے کے دیکھنے سے معذور ہو جاؤنگا۔ اور داہنے عقبی رقبے کو پہنچ جائیں تو بائیں جانب کے نصف ساحت نظر کے دیکھنے سے معذور ہونگا۔ مگر یہ نقصان مجھے بصری تمثالات سے عاری نہیں کرتا۔ تجربہ شاہد ہے کہ ایک غیر متاثرہ نصف کرہ ان کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔ ان کے قطعاً فنا کرنے کے لئے مجھے دونوں عقبی فصوں کو ضائع کرنا ہوگا۔ اور اس سے صرف یہی نہیں ہوگا کہ میری داخلی تمثالات کی بصارت ضائع ہو جائیگی بلکہ کل بصارت ہی کا خاتمہ ہو جائیگا۔ حال کی امراضی تاریخ میں کوئی ایسا واقعہ نہیں ملتا۔ اس اثنا میں کچھ ذہنی کوری خصوصاً تحریر کی ذہنی کوری کے واقعات ملے ہیں جنہیں نیم کوری بھی ملی ہوتی ہے جو بالعموم داہنی جانب کی ہوتی ہے۔ ان سب کی توجیہ اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ بیماری کی وجہ سے وہ ربط دینے والے قطعات خراب ہو جاتے ہیں جو عقبی فصوں

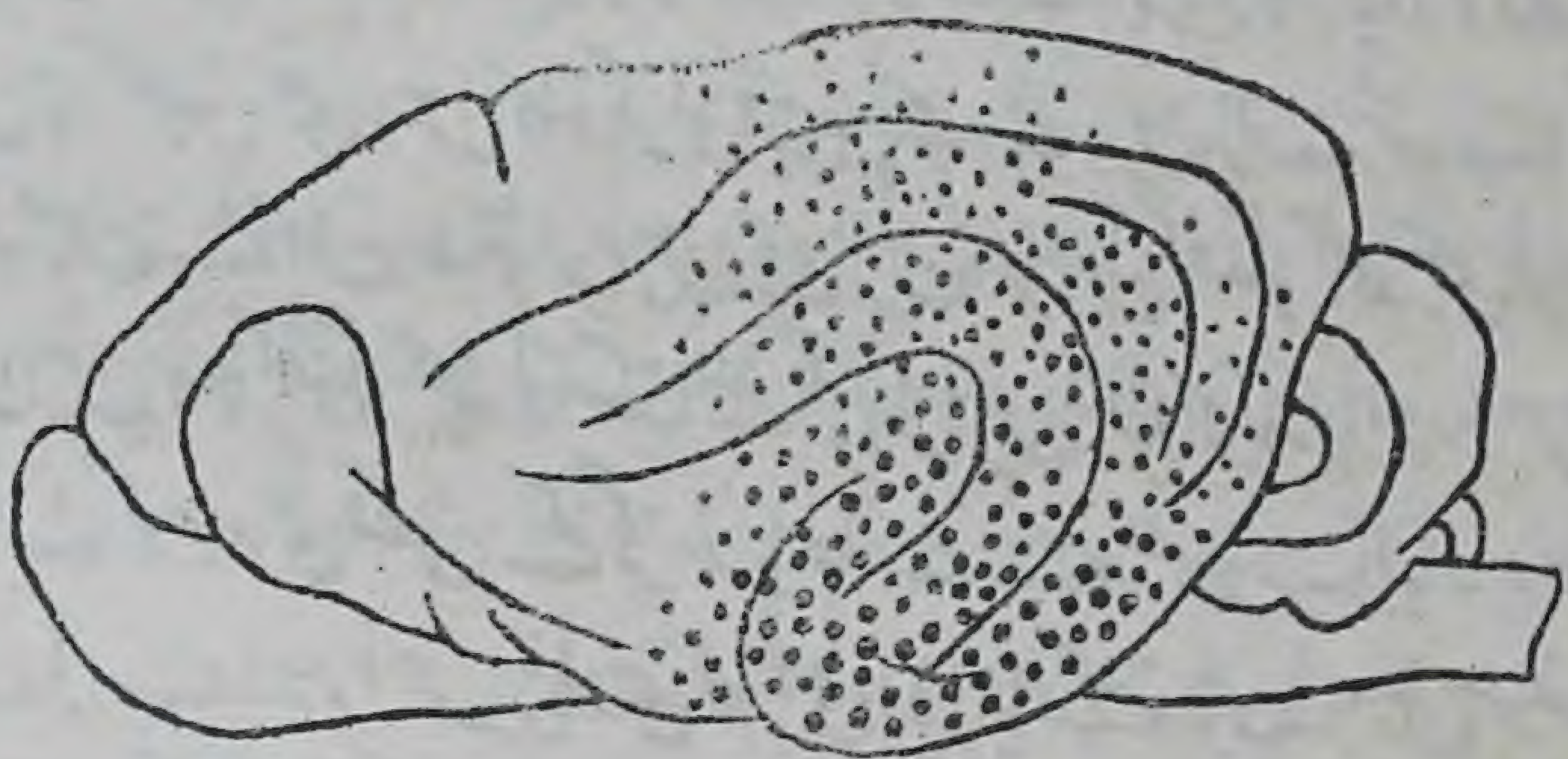
اور باقی دماغی حصوں کے مابین ہوتے ہیں۔ خصوصاً وہ جن کا تعلق بائیں نصف کرے کے جبہی اور صدغی حلقوں میں کلام کے مرکزوں سے ہوتا ہے۔ ان کو ایصال یا ایتلاف کے اختلالات کے ذیل میں سمجھنا چاہیئے۔ اور ایسا واقعہ مجھے کہیں بھی نہیں ملا ہے جو ہم کو اس امر کے یقین پر مجبور کردے کہ بصری تمثالات کا ذہنی کوری میں فنا ہونا ضروری ہے یا یہ کہ اس قسم کی تمثالات مرکز مقا... اعتبار سے ان سے علٰحدہ ہوتے ہیں جو براہ راست آنکھوں کی حسوں کے لئے ہیں ؛

جس حالت میں کہ مریض شے کو دیکھکر پہچاننے سے قاصر رہتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مریض جونہی اس کو چھوتا ہے تو اس کا نام بھی بتا دیتا ہے، اور اس کو پہچان بھی لیتا ہے۔ اس سے نہایت ہی دلچسپ طریق پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایتلافی راستے کس قدر کثرت کے ساتھ ہوتے ہیں جو سب کے سب دماغ سے گویائی کی طرف آتے ہیں۔ اگر آنکھ کا راستہ بند ہوتا ہے تو ہاتھ کا راستہ کھلا ہوا ہے۔ جب ذہنی کوری سب سے زیادہ کامل ہوتی ہے تو مریض کی بصارت لمس سماعت کوئی بھی کام نہیں دیتی اور ایک قسم کا جنون طاری ہوجاتا ہے جس کو اسمبولیا یا اپریکسیا بھی کہہ سکتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معمولی معمولی شے کو مریض نہیں سمجھ سکتا۔ مریض پاجامہ کو ایک بازو پر رکھ لیگا اور ٹوپی کو دوسرے بازو پر۔ صابون چبانے لگے گا۔ جوتے میز پر رکھ دیگا۔ یا اپنے کھانے کو ہاتھ میں لے لیکر نیچے پھینکتا جائیگا اور اس کو یہ معلوم نہ ہو گا کہ اس کے ساتھ کیا کرنا چاہیئے۔ اس قسم کی خرابی دماغ کو بہت ہی زیادہ نقصان پہنچ جانے سے ہوسکتی ہے ؛

طریق تنزل سے بصری حصوں کے مقام کی نسبت جو اور شہادت بہم پہنچی ہے اسکی تائید ہوتی ہے۔ جانوروں کے بچوں کی اگر پتلیاں نکال ڈالی جائیں تو عقبی رقبوں میں ثانوی تنزل واقع ہوتا ہے۔ اجسام مسنمہ سر پر اور تحت قشری ریشے جو عقبی فصوں کی طرف جاتے ہیں وہ بھی ان حالتوں میں چھوٹے پڑکر رہ جاتے ہیں۔ یہ مظاہر یکساں تو نہیں ہیں مگر ان کے متعلق شک نہیں ہوسکتا۔ پس ان سب شہادتوں کے جمع کرنے سے

یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے، کہ بصارت کا عقبی فصوں سے خاص تعلق ہے۔ اتنا اور بیان کر دینے کے لائق ہے کہ انسان میں انتہائی کوری کی حالت میں عقبی فص سکڑے ہوئے اور ان میں سلوٹیں پائی گئی ہیں ؛

سماعت سماعت کے مقام کا اتنا بھی تعین نہیں ہوا جتنا کہ بصارت کا ہوا ہے۔ لیوسینی کی شکل میں وہ حصے دکھائے گئے ہیں جو کتوں میں سماعت کو ضرر پہنچنے کی صورت میں متاثر ہوتے ہیں۔ جس طرح بصارت میں یک رخہ انقطاع سے دونوں طرف علامات پیدا ہوتی ہیں اسی طرح سے اس میں ہوتا ہے۔ شکل میں گہرے سیاہ اور مدھم سیاہ نقطے اسی قسم کے رابطوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ اگرچہ اس سے کوئی مقامی صحت مقصود نہیں ہے۔ تمام حصوں میں سماعت کے لئے صدغی فص سب سے زیادہ اہم ہیں لیکن دونوں صدغی فصوں کے بالکل دور کرنے سے بھی لیوسینی کا کتا کامل طور پر بہرا نہیں ہوا ؛

بندر میں فیریر اور یو نے بالائی صدغی تلفیف (یعنی وہ جو شکل نمبر ۹ میں انشقاق سلوئیس کے ذرا نیچے ہے) کے ضائع کر دینے سے دیکھا کہ وہ ہمیشہ کے لئے بہرا ہو گیا۔ اس کے برعکس براؤں اور شیفر نے یہ دیکھا کہ بعض بندروں

شکل نمبر ۱۶ رقبہ سماعت مرتبہ میوسینی

میں اس عمل کا سماعت پر کوئی خاص اثر پڑتا ہی نہیں۔ ایک جانور کے البتہ دونوں

صدغی فص ضائع ہو گئے تھے۔ عمل جراحی کے ایک یا دو ہفتے تک تو یہ جانور کچھ مضمحل رہا۔ اس کے بعد اس کی گویا تمام قوتیں لوٹ آئیں۔ اور یہ سب سے زیادہ شوخ بندر بن گیا۔ وہ اپنے ہم جنسوں پر حکومت کرتا تھا اور جن لوگوں نے اس کو دیکھا ہے وہ سب کے سب یہ تسلیم کرتے ہیں، کہ اسکے سب حواس پوری طرح پر درست تھے۔ جن میں سماعت بھی شامل ہے مختلف محققین میں اس بات میں سخت اختلاف ہے، اور سب کے سب ایک دوسرے کو الزام دیتے ہیں۔ فیریر کو اس امر سے انکار ہے کہ براؤن اور شیفر کے انقطاعات کامل تھے۔ شیفر یہ کہتا ہے کہ فیریر کا بندر درحقیقت پہلے ہی سے بہرا تھا۔ اس غیر فیصل حالت میں اس موضوع کو چھوڑنا پڑتا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دونوں میں براؤن اور شیفر کے مشاہدات زیادہ اہم ہیں؛

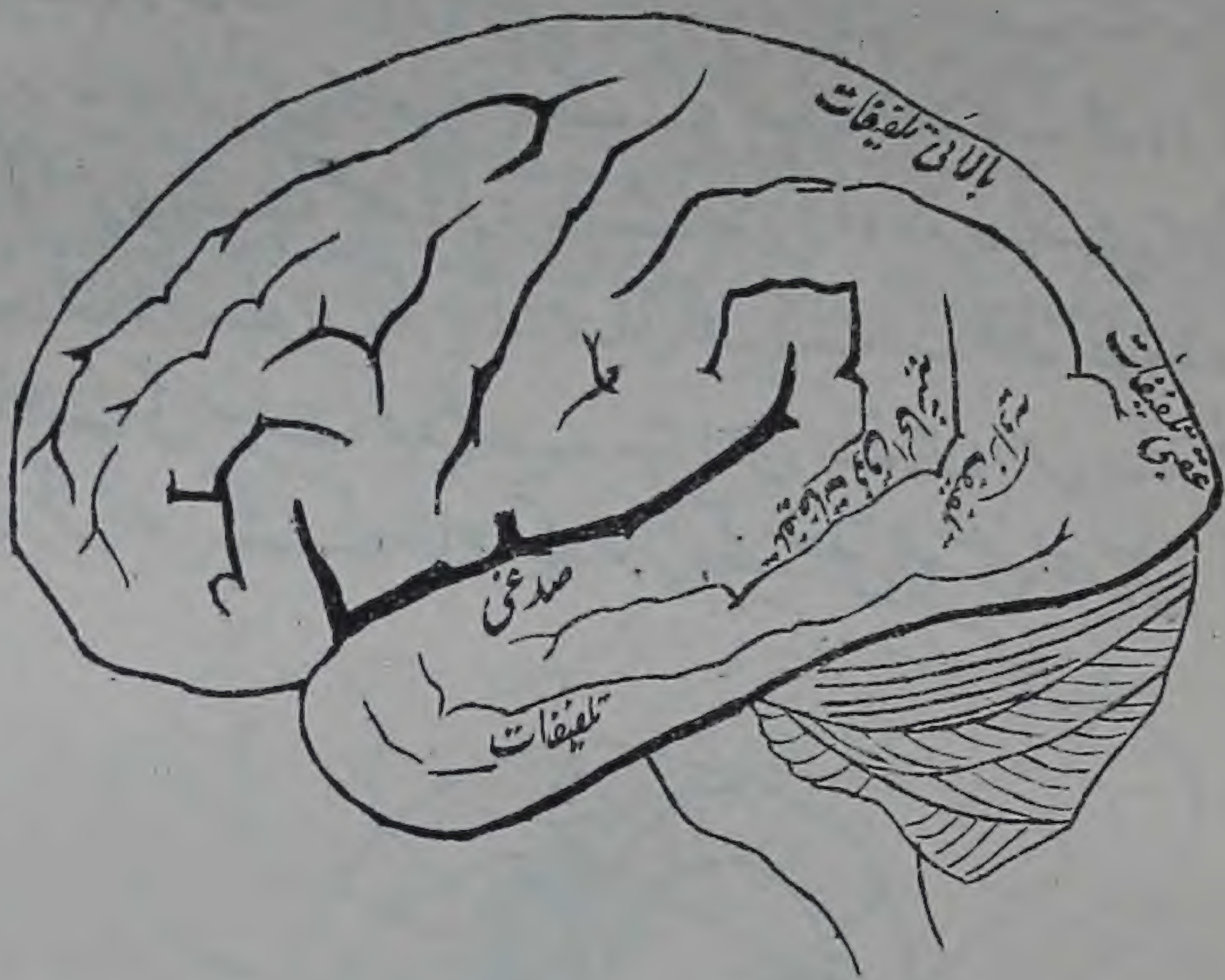
انسان میں صدغی فص بلاشبہ مرکز سماعت ہیں اور تلفیف اعلیٰ جو انشقاق سلوی کے متصل ہے اس کا سب سے اہم حصہ ہے۔ یہ بات منظر افیزیا سے ثابت ہوتی ہے۔ چند صفحات پہلے ہم نے حرکی افیزیا کا مطالعہ کیا تھا۔ اب ہم کو حسی افیزیا پر غور کرنا چاہئے۔ اس بیماری کے متعلق ہمارے علم کے تین درجے رہے ہیں۔ ان کو ہم دور بروکا دور ورنک اور دور چارکوٹ کہہ سکتے ہیں۔ بروکا کی جو تحقیق تھی اس کا ذکر تو آ ہی چکا ہے۔ ورنک سب سے پہلا محقق ہے جس نے ان حالتوں میں جن میں مریض گفتگو سمجھ بھی نہیں سکتا اور ان میں جن میں وہ گفتگو سمجھ تو سکتا ہے مگر بول نہیں سکتا امتیاز کیا اور اس نے اول الذکر حالت کو صدغی فص کے گزند پا جانے سے منسوب کیا۔ یہ حالت لفظی بہرے پن کی ہے اور اس بیماری کو سمعی افیزیا کہتے ہیں۔ اس موضوع کے متعلق جدید ترین تحقیق ڈاکٹر ایلین اسٹار کی ہے۔ ان سات مریضوں میں جن کا انھوں نے مشاہدہ کیا ہے جن میں مریض لکھ پڑھ بول سکتا تھا، گرچہ کچھ اس سے کہا جاتا تھا اس کو نہیں سمجھ سکتا تھا، ضرر پہلی اور دوسری صدغی تلفیف کے عصبی دو تہائی حصہ تک محدود تھا۔ ضرر (داہنے ہاتھ سے کام کرنے والے

یعنی بائیں دماغ والوں میں مثل حرکی افیزیا کے) بائیں جانب ہوتا ہے۔ ادنیٰ قسم کی سماعت اس حالت میں بھی باطل نہیں ہوتی جبکہ اس کا بایاں مرکز بالکل ضائع ہوجاتا ہے، داہنا مرکز اس کا کام دیگا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سماعت کالسانی استعمال کم و بیش محض بائیں نصف کرے کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ یہاں ایسا ہونا چاہئیے کہ جو الفاظ سنائی دیتے ہیں، ان کا ایک طرف تو ان اشیاء کے ساتھ ایتلاف ہو جن کو یہ ظاہر کرتے ہیں۔ اور دوسری طرف ان حرکات سے جو ان کے ادا کرنے کے لئے ضرور ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر اسٹار کے پچاس واقعات میں سے اکثر میں ایسا ہوتا ہے کہ مریض کی اشیاء کے نام لینے یا مربوط گفتگو کرنے کی قوت کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم میں سے اکثر میں (جیسا کہ ورنک نے کہا ہے) تکلم لازمی طور پر سمعی اشاروں سے ہوتا ہو گا۔ یعنی ہمارے تصورات براہِ راست ہمارے عصبی مرکزوں کو متہیج نہیں کرتے بلکہ پہلے الفاظ کی ذہنی آواز کو محسوس کرتے ہیں۔ تکلم کے لئے یہ سب سے قریبی مہیج ہوتا ہے اور جہاں بائیں صدغی فص میں اس راستہ کو ضائع کر کے اس امکان کو باطل کردیا جاتا ہے گویائی کو لازمی طور سے نقصان پہنچتا ہے۔ بہت کم ایسی مثالیں ہیں جن میں یہ راستہ ضائع ہوگیا ہے، اور اس کا قوت گویائی پر کوئی اثر نہیں ہوا ہے۔ ان کو ہم شاذ کہہ سکتے ہیں۔ اور یہ انفرادی اختلافات پر مبنی ہونگی۔ ان حالتوں میں مریض یا اپنے آلات تکلم سے دوسرے نصف کرے کے اسی حصہ کے ذریعہ سے کام لیتا ہوگا یا براہ راست تصوری مرکزوں سے کام لینا ہوگا، یعنی بصر لمس وغیرہ کے مرکزوں سے، یا پھر سمعی حلقہ سے کام لینا ہوگا، اس قسم کے انفرادی اختلافات کی روشنی میں چارکوٹ لنے واقعات کی نسبتہً دقیق تحلیل کی جس سے اس بحث کا راستہ اور صاف ہوگیا۔

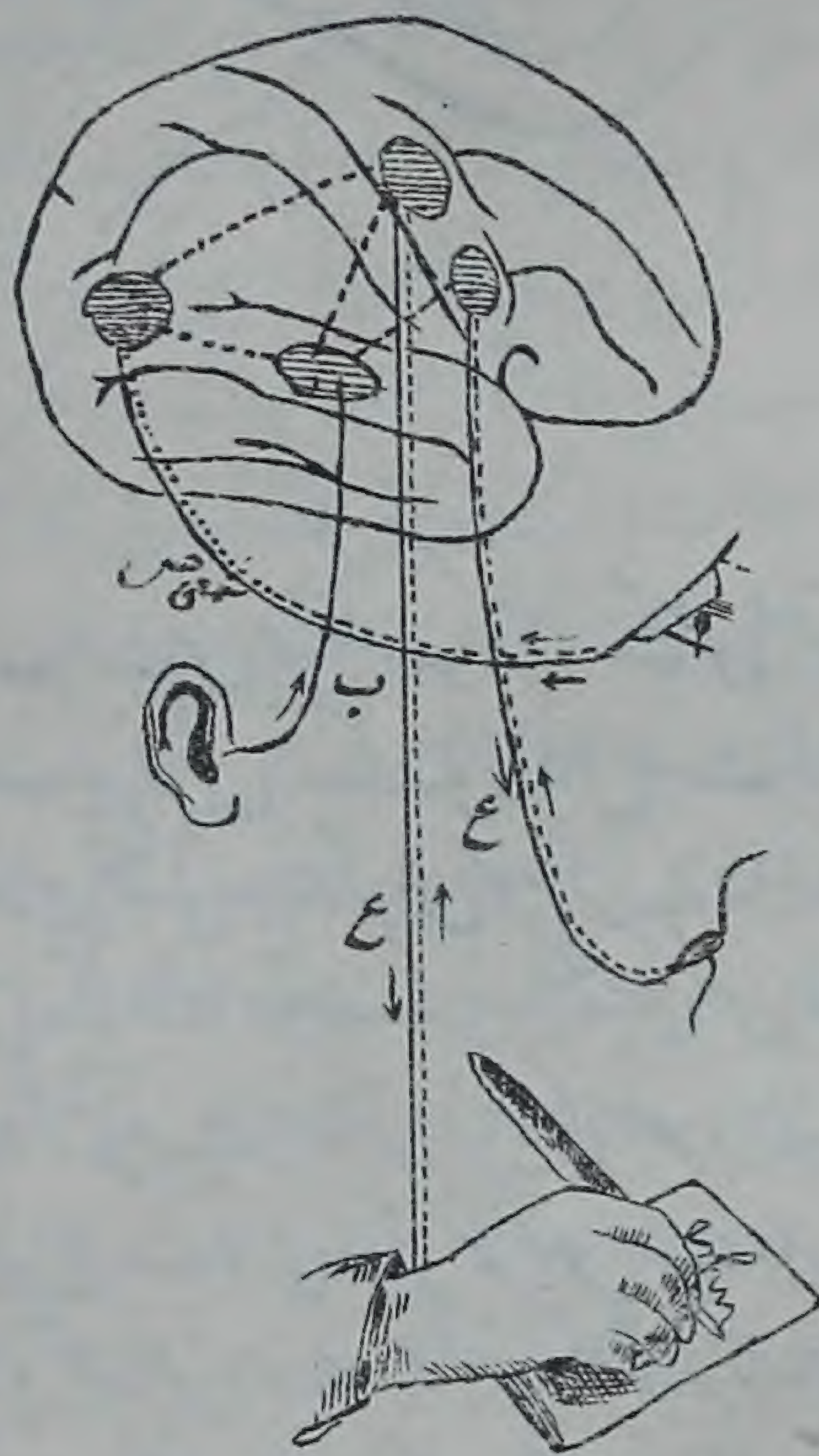
ہر شے فعل یا علاقہ جس کا نام لیا جاسکتا ہے اس میں بہت سے خواص اوصاف اور پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے اذہان میں ہر شے کے خواص کا مع اس کے نام کے ایک مربوط مجموعہ ہوتا ہے۔ اگر دماغ کے مختلف حصے انفرادی طور پر علٰحدہ علٰحدہ خواص سے تعلق رکھتے ہوں اور ایک بعید کی حصہ

اس نام کی سماعت سے، اور دوسرا اس کے ادا کرنے سے، تو لازمی طور سے (قانون ایتلاف کے ذریعہ سے جس کا ہم آیندہ چلکر مطالعہ کرینگے) ان تمام دماغی حصوں میں اس قسم کا ربط پیدا ہو گا کہ ان میں سے کسی ایک کی فعلیت سب کی فعلیت کا باعث ہو جائے گی۔ جب ہم گفتگو کرتے ہیں تو اصلی عمل گویائی ہوتا ہے۔ اگر اس کے دماغی حصے کو نقصان پہنچ جائے تو گفتگو نا ممکن یا بے قاعدہ ہو جاتی ہے۔ اگرچہ دماغ کے اور حصے بالکل صحیح و سالم ہوں یہی صورت حال ہے جو ہم صفحہ ۷۱ پر کہہ چکے ہیں کہ بائیں جانب کی ادنی جبہی تلفیف کے نقصان پہنچ جانے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس آخری فعل کی تہ میں مختلف قسم کے تسلسل ہونے ممکن ہیں جو بولنے والے شخص کے ایتلاف میں ہوتے ہیں۔ معمولی ترتیب یہ معلوم ہوتی ہے کہ ذہن اشیائے زیر فکر کے لمسی بصری یا دیگر خواص سے ان کے اسمار کی آواز کے طرف آتا ہے، اور پھر اس کو یہ ادا کرتا ہے۔ لیکن اگر کسی خاص فرد میں کسی شے کی شکل یا اس کے چھپے ہوئے نام کا خیال عادتاً اس کے ادا کرنے سے پہلے ہوتا ہو تو ظاہر ہے کہ سماعت کے مرکز کے ضایع ہو جانے سے گویائی پر اثر نہ ہو گا۔ اس طرح سے لفظی بہرے پن کے ان سات واقعات کی توجیہ ممکن ہے جو ڈاکٹر اسٹار کی فہرست میں نظر آتے ہیں؛

اگر ایتلاف کی اس شخص میں یہ ترتیب خلقی اور عادتی ہو تو بصری مرکز کے نقصان سے وہ صرف لفظی کور ہی نہ ہو گا بلکہ اس کی قوت گویائی بھی متاثر ہو گی عقبی فص کے ضرر کی بنا پر اس کی گفتگو گڑبڑ ہو جائے گی پس یونین نے نصف کرے کی ایک شکل بنائی اور اس میں افزیا کے ان اکھتر واقعات سے کام لیا جن کے مصدق و مستند ہونے میں کسی شبہ کی گنجائش نہ تھی اسکی تحقیق ہے کہ ضرتیں مقامات تک محدود ہوتے ہیں۔ اول بروکا کے مرکز میں دوسرے ورنکے کے مرکز میں تیسرے بالائے حاشیہ اور تلفیف زاویہ میں جس کے نیچے سے وہ ریشے گذرتے ہیں جو بصری مرکزون کا باقی دماغ سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ دیکھو شکل نمبر ۱۷۔ اس نتیجہ کے ڈاکٹر اسٹار کی وہ تحلیل

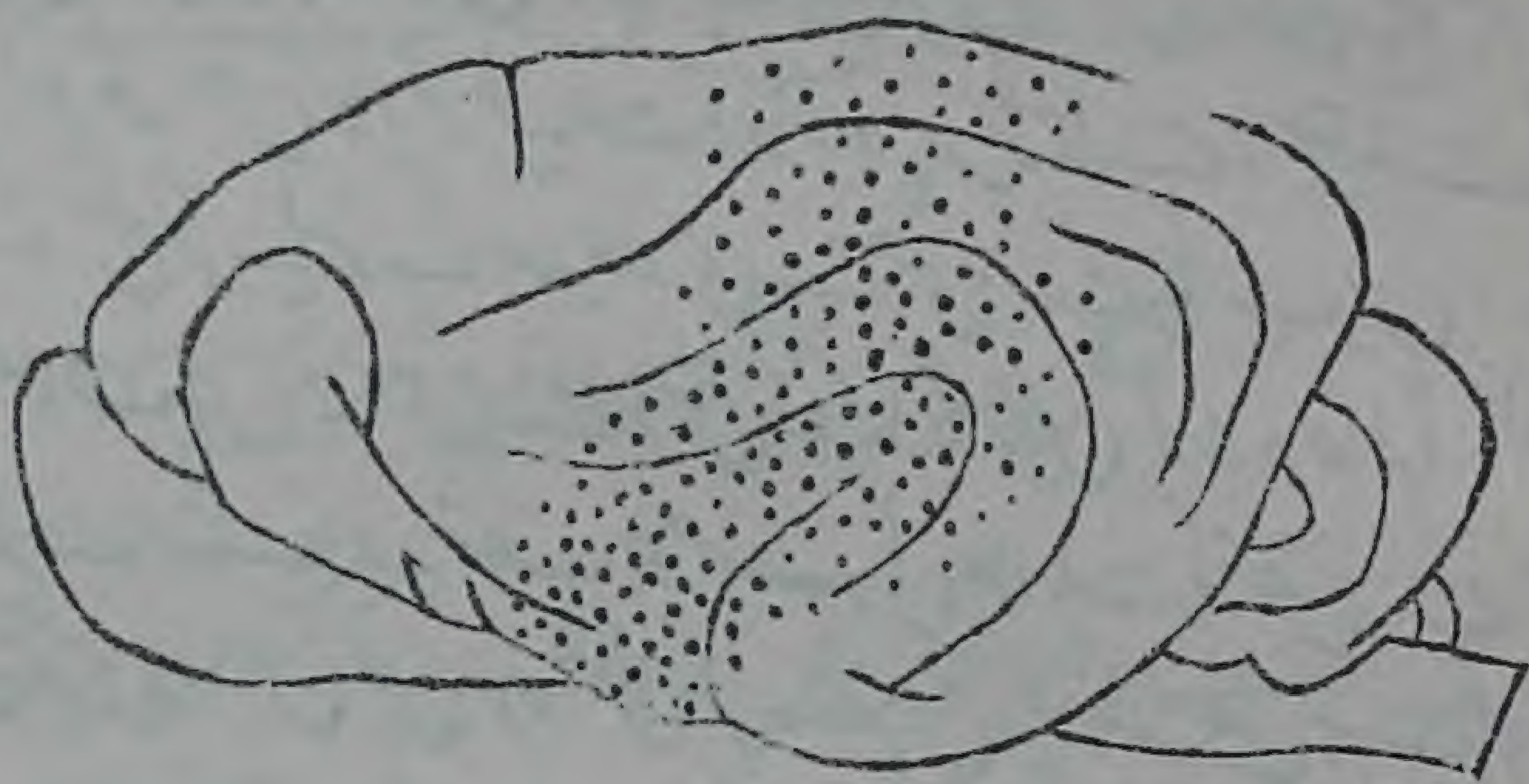
مطابق ہے جو انھوں نے خالص حسی واقعات کی کی ہے ؛

شکل نمبر ۱۷

آئندہ چلکر ایک باب میں ہم مختلف افراد کے حسی حلقوں کی قوت عمل کے ان فروق کی طرف پھر لوٹیں گے۔ فی الحال بہت کم چیزوں سے یہ بات اس خوبصورتی سے ظاہر ہوتی ہے کہ ان کام کرنے والوں کی محنت و فراست جو اپنی زندگی ہی اس کے لئے وقف کر دیتے ہیں کس طرح سخت ترین پیچیدگی کی بھی تحلیل کرکے چھوڑتی ہے جتنا کہ افیزیا کی معلومات کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے۔ دماغ میں اسی طرح سے کوئی مرکز تکلم نہیں ہے، جس طرح سے ذہن میں کوئی استعداد تکلم نہیں ہے۔ جو شخص گفتگو کرتا ہے اس کا کم و بیش کل دماغ عمل کرتا ہے۔ آئندہ صفحہ پہ جو شکل ہے وہ راس نے مرتب کی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار حصے اس سے بہت زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔ ہماری معلومات کی موجودہ حالت کے اعتبار سے۔ اس کے لئے کسی مزید توجیہ یا تشریح کی ضرورت نہیں ہے ؛

شامہ صدغی فصوں کے وسطی نیچے آلنے والے حصوں پر نہایت شدت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ **شامہ** کے آلات ہیں حتیٰ کہ فیریر اور منک بھی اس امر میں متفق ہے کہ ہپوکمی تلفیف شامہ کا آلہ ہے اگرچہ فیریر شامہ کو فص صغیر یا تلفیف کے خمیدہ حصہ تک محدود رکھتا ہے اور باقی کو لمس کے لئے علیٰحدہ کر دیتا ہے تشریح اور مرضیات بھی ہپوکمپی تلفیف کی طرف اشارہ کرتے ہیں مگر چونکہ انسانی نفسیات کے نقطۂ نظر سے یہ بات بصر و سماعت کی نسبت کم دلچسپ ہے اس لئے میں اس کے متعلق کچھ نہ کہوں گا بلکہ محض کتّے کے شامہ کے مرکز کے متعلق لیوسینی اور سیلی کی تیار کردہ

شکل نمبر ۱۸

شکل درج کر دینے پر اکتفا کرتا ہوں؛

ذائقہ ذائقہ کے متعلق ہم کو متعین طور پر کچھ بھی معلوم نہیں۔ جو کچھ مختصر سی معلومات ہے وہ ادنیٰ صدغی حلقوں کی طرف اشارہ کرتی ہے اس موضوع پر فیریر کا مطالعہ کرو۔

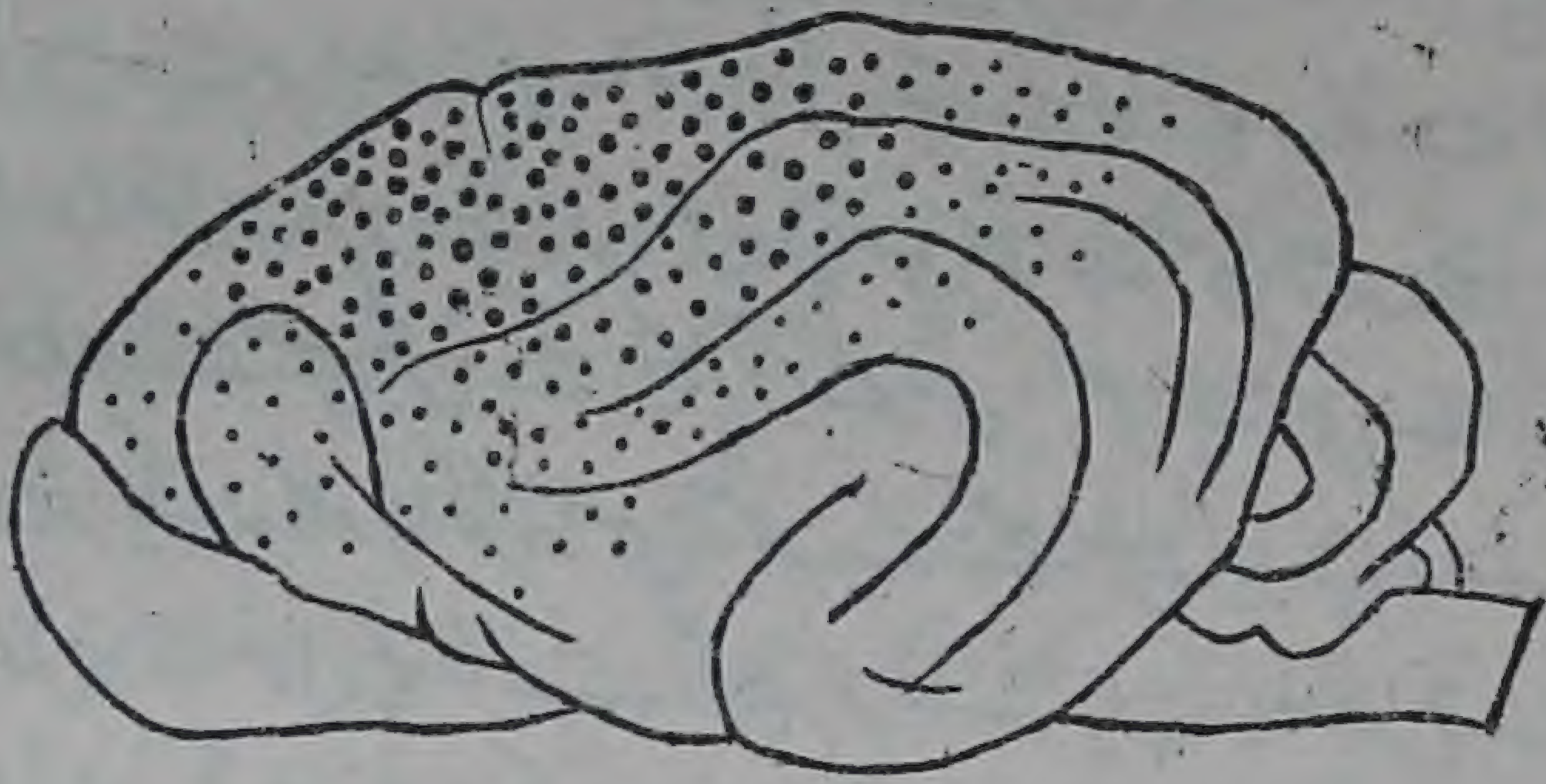
لمس لمسی اور عضلی حسیّت کے مرکز کے متعلق دلچسپ سوالات پیدا ہوتے ہیں ٹنہرگ جسکے کتوں کے دماغ کے اختبارات سے پندرہ سال ہوئے کل موضوع کا آغاز

شکل نمبر ۱۹۔ کتّے کا حلقہ شامہ از لیوسینی

ہوا تھا حرکی رقبات کے قطع کرنے کے بعد جو اختلالات حرکت پیدا ہوتے ہیں ان کو ایسی شئے کے باطل ہو جانے سے منسوب کرتا ہے جس کو وہ عضلی شعور کہتا ہے۔ اس میں جانور کو اپنے اعضا کی غیر معمولی وضع کا پتہ نہیں چلتا۔ وہ ایسی حالت میں کھڑے ہو جاتے ہیں جب ان کی ٹانگیں آڑی ترچھی ہوتی ہیں متاثرہ ٹانگ کبھی تو ان کی پیٹھ پر پڑی ہوتی ہے کبھی میز کے کنارے سے لٹکتی رہتی ہے۔ اگر ہم اس کو کھینچتے یا موڑتے ہیں تو یہ اس طرح سے مزاحمت نہیں کرتے جس طرح سے غیر متاثرہ ٹانگ کو کھینچتے وقت کرتے ہیں۔ گالٹز منک شف ہرزن اور دیگر محققین نے جلد ہی اسی قسم کا نقص الم لمس اور ٹھنڈک کی جلدی حسیت میں محسوس کیا ہے۔ جب اس کی ٹانگ میں چٹکی لیجاتی ہے تو جانور اس وقت بھی اس کو نہیں کھینچتا۔ اسی اثنا میں فیریر نے اس امر سے انکار کیا کہ حرکی رقبہ کے قطع کرنے سے کسی قسم کی بے حسی پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ اس

ظاہرہ بے حسی کی توجیہ اس طرح سے کرتا ہے کہ متاثرہ ٹانگ کے حرکی ردات سست پڑجاتے ہیں۔ اس کے برعکس منک اور شف حرکی رقبہ کو دراصل حسی خیال کرتے ہیں۔ اور مختلف طریقوں سے حرکی اختلالات کی بے حسی کے ثانوی نتائج کے طور پر توجیہ کرتے ہیں جو ہمیشہ اس میں موجود ہوتی ہے۔ منک حرکی رقبہ کو حیوان کے اعضائے خارجی حلقہ حسی کہتا اور اس کو سیفیر ہیراسفیر سے مربوط کرتا ہے۔ اس کے نزدیک قشر کی کل سطح دراصل حسوں کے لئے مخصوص ہے اور اس میں کوئی علیحدہ حرکی حصہ ہے ہی نہیں۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہو تو یہ بہت اہم ہوگا کیونکہ اس کا اثر نفسیات ارادہ پر پڑتا ہے۔ حقیقت کیا ہے۔ حرکی رقبوں کے قطع کر لینے کے بعد جلدی بے حسی کے باب میں اور سب محقق فیریر کے خلاف ہیں۔ اس لئے اس کے انکار میں تو وہ غالباً غلطی کرتا ہے۔ دوسری طرف منک اور شف جو حرکی علامات کو محض بے حسی پر مبنی قرار دیتے ہیں، اس میں وہ غلطی کرتے ہیں۔ کیونکہ بعض بہت ہی شاذ حالتوں میں یہ بے حسی کے بغیر ہی نہیں بلکہ واقعی ذکاوت حس کے ساتھ دیکھے گئے ہیں۔ لہذا حرکی اور حسی علامات آزاد متغیر معلوم ہوتے ہیں؛

بندروں میں جدید ترین اختبارات ہورسلے اور شیفر کے ہیں، جن کے نتائج کو فیریر تسلیم کرتا ہے۔ ان کی تحقیق ہے ہپوکمپی تلفیف کے قطع کر لینے سے جسم کی مخالف سمت میں عارضی بے حسی پیدا ہو جاتی ہے۔ (جو حصہ بڑے حاشیہ کے انشقاق سے ذرا ہی نیچے ہے (دیکھو شکل نمبر ۲) بے حسی اسوقت سب سے زیادہ ہوتی ہے جب کل رقبہ جس میں دونوں تلفیفین داخل ہوتی ہیں ضائع کر دیا جاتا ہے۔ فیریر کہتا ہے کہ بندروں کی حسیت پر حرکی رقبے کے انقطاعات سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور ہورسلے اور شیفر کے نزدیک یہ کسی طرح سے قطعاً باطل نہیں ہو جاتی ؛

انسانوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ مقابل کے حرکی رقبہ کی بیماری کی وجہ سے جسم کا ایک حصہ جو مفلوج ہو جاتا ہے۔ اس میں کبھی تو بے حسی اعضا میں بھی ہوتی ہے۔ اور کبھی نہیں ہوتی۔ لیوسینی جس کا خیال ہے کہ حرکی رقبہ حسی بھی ہے

اس شہادت کی قیمت کو یہ کہہ کر کم کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مریضوں کا امتحان

شکل نمبر ۲ کتے کا لمسی رقبہ مرتبہ لیوسینی

پورے طور پر نہیں ہوتا۔ خود اس کا خیال ہے کہ کتوں میں لمسی حلقہ براہ راست ہیجان پذیر رقبے کے آگے اور پیچھے دونوں طرف ہوتا ہے۔ نا ہینچل کا خیال ہے کہ عضوی شہادت بھی اسی جہت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اور ڈاکٹر ملس ہوشیاری کے ساتھ اس شہادت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تلفیف فحبہ اور ہیوکمپی بھی انسان میں جلدی عضلی طبقہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ یا اگر لیوسینی کے نقشوں کا مقابلہ کیا جائے (یعنی شکل نمبر ۱۴، ۱۶، ۱۹، ۲۰، کا) تو معلوم ہوگا کہ کل رقبۂ بصارت سماعت شامہ اور لمس پر مشترک ہے جس میں عضلی احساس بھی شامل ہے۔ اس کے مطابق انسان کے دماغ میں جو طبقہ ہے وہ بھی کچھ اسی قسم کا سنگم معلوم ہوتا ہے۔ اس کو ضرر پہنچ جانے سے بصری افیزیا لمسی اختلالات دونوں پیدا ہوتے ہیں خصوصاً جب نقصان بائیں جانب ہوتا ہے۔ حیوانی سلسلہ میں ہم جوں جوں نیچے اترتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف دماغی حصوں کے اعمال و افعال کمتر ممیز ہیں۔ لیکن ہے ہم میں رقبۂ زیر بحث ابتک اپنی قدیم حالت کا کچھ نہ کچھ اثر رکھتا ہو اور یہ کہ ممیز اور دقیق اعمال نے اس کو ایک قسم کا مقام اتصال بنا کر چھوڑ دیا ہو جس کے

ذریعہ سے یہ نموجات بھیجتے اور باہم تعلق رکھتے ہوں۔ یہ امر کہ یہ عضلی جلدی احساس سے تعلق رکھتا ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہو سکتا کہ اصلی حرکی رقبہ بھی اس طرح سے مربوط نہ ہو۔ اور حرکی رقبہ کے بیمار ہونے سے جو اس قسم کے فالج کے واقعات ہوتے ہیں جن کی ساتھ بے حسی نہیں ہوتی، ان کی توجیہ اس رقبہ سے حسی عمل کے انکار کرنے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جس طرح میرے شریک کار ڈاکٹر جیمس پیٹنم نے مجھے مطلع کیا ہے کہ حرکت کی نسبت حسیت کا فنا ہونا دشوار ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ انقطاع سے ایسے طبقات متاثر ہوتے ہیں جو حرکی اور حسی دونوں ہیں۔ جن اشخاص کا بازو سوتے وقت دب جانے سے مفلوج ہو جاتا ہے، ان کو اپنی انگلیوں سے احساس ہوتا ہے۔ اسی طرح ان کو اس وقت احساس ہو سکتا ہے جبوقت نخاع کے نقصان پہنچ جانے سے ان کی ٹانگ مفلوج ہو جاے۔ اسی طرح حرکی قشر بھی ممکن ہے حرکی اور حسی دونوں ہو، اور حسی نموجات کی اس زیادتی دکاوت کی وجہ سے یہ ایسے صدمہ کے بعد بھی باقی رہے جس سے حرکت فنا ہو گئی ہو۔ ناتھینجل کے خیال میں یہ فرض کرنے کی وجوہ ہیں کہ عضلی حس محض فص جداری سے تعلق رکھتی ہے، اور حرکی طبقہ سے تعلق نہیں رکھتی۔ اس فص کی بیماری خالص عضلی فالج کا باعث ہوتی ہے اور حسی فالج کا باعث نہیں ہوتی۔ اور خالص حرکی طبقہ کے مرض سے خالص حسی فالج کا باعث ہوتی ہے، اور عضلی حس فنا نہیں ہوتی۔ مگر وہ کتاب ہذا کے مصنف سے بہتر نقاد ان فن کو قائل کرنے سے قاصر رہتا ہے اس لئے میں بھی ان لوگوں کے ساتھ یہ کہنے میں شریک ہوں کہ ابتک ہم کو کوئی قطعی سبب عضلی احساس کے مقام علیحدہ علیحدہ سمجھنے کا نہیں ملا۔ قشر اور عضلی جلدی حسیت کے متعلق ہمیں ابھی بہت کچھ سیکھنا ہے لیکن ایک بات یقینی ہے کہ انسان میں عقبی جبہی اور صدغی فصوں میں سے کوئی سا فص بھی اس بارے میں کوئی اہم کام انجام نہیں دیتا اسکا تعلق حرکی طبقہ اور ان تلفیفات سے ہے جو ان کے درمیان دور آگے واقع ہیں۔ جب ارادہ کے باب پر پہنچیں گے تو اس وقت متعلم کو اس نتیجہ کا

ضرور خیال رکھنا چاہئے۔

افیزیا کا لمسی حس سے جو تعلق ہے اس کے متعلق بھی مجھے کچھ کہنا ہے۔ صفحہ ۵۰ پر میں نے ان حالتوں کا ذکر کیا تھا جن میں مریض لکھ تو سکتا ہے، مگر اپنے لکھے کو پڑھ نہیں سکتا۔ ایسا مریض اگر حروف ہوا میں بنائے تو وہ اپنی آنکھوں سے تو نہیں مگر انگلیوں کے ذریعہ سے پڑھ سکتا ہے۔ اس قسم کے مریض کے لئے سب سے مناسب یہ ہوتا ہے کہ اسطرح پڑھتے ہوئے قلم ہاتھ میں رکھے تاکہ لکھنے سے معمولی احساس کو زیادہ مکمل کر سکے۔ اس قسم کی حالت میں ہم کو یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ بصری اور تحریری مرکز کے مابین راستہ کھلا رہتا ہے۔ اور بصری و سمعی و تکلمی راستوں کا راستہ بند رہتا ہے۔ صرف اس طرح پر ہم اس امر کو سمجھ سکتے ہیں، کہ کس طرح سے منظر تحریر سے مریض کا ذہن الفاظ کی آواز کی طرف منتقل ہونے سے قاصر رہتا ہے۔ حالانکہ تحریر سے اس کی نقل کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ ان حرکات کو اپنی باری محسوس ہونا چاہئے۔ اور ان کے احساس کا الفاظ کی سماعت و ادا کے ساتھ ائتلاف ہونا چاہئے۔ یہ اس قسم کی حالتوں میں ہوتا ہے جہاں کہ بہت خاص قسم کے مجموعے کام دینے سے قاصر رہتے ہیں اور باقی معمول کے مطابق عمل کرتے رہتے ہیں۔ ان کی نسبت ہمیشہ یہ فرض کرنا چاہئے کہ بعض ائتلافی تموجات کے راستوں کی مزاحمت بڑھ جاتی ہے اگر ذہنی فعل کا کوئی عنصر ضائع ہو جائے تو معذوری لازمی طور پر بہت زیادہ ہوگی۔ ایک مریض جو اپنی انگلیوں کے ذریعہ لکھ پڑھ دونوں سکتا ہو وہ بہت ممکن ہے دونوں اعمال کے لئے ایک ہی تحریری مرکز استعمال کرتا ہو جو حسی بھی ہو اور حرکی بھی۔

میں نے اس کتاب کی بساط کے حد تک مسئلۂ سفاہیت کی موجودہ حالت کو مشرح بیان کر دیا ہے۔ اصولی طور پر تو یہ مرتب ہو چکا ہے۔ اگرچہ ابھی بہت کچھ تحقیق ہونی باقی ہے۔ مثلاً سامنے کے جیسی فص حس حد تک تحقیق ہو سکتی ہے کوئی متعین فعل نہیں رکھتے۔ گالٹن کی تحقیق ہے کہ جن

کتوں کے جبہی فص نکال لئے جاتے ہیں وہ متواتر حرکت کرتے رہتے ہیں اور خفیف ترین ہیج سے متاثر بھی ہو جاتے ہیں۔ یہ بیحد ذکی الحس اور عاشق مزاج ہو جاتے ہیں۔ اور اضطراراً باہم کھجاتے رہنے سے ان کے بال اڑ جاتے ہیں۔ لیکن ان سے حرکت یا حسیت کی کوئی مقامی تکلیف کی علامت ظاہر نہیں ہوتی۔ بندروں سے اس باز رکھنے والی قابلیت کا فقدان بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ اور ان سے ماقبل جبہی فصوں کے نہ تو ہیجان سے اور نہ انقطاع سے کسی قسم کی علامات ظاہر ہوتی ہیں۔ ہورسلے اور شیفر کا ایک بندر تو عمل جراحی کے بعد بھی اسی طرح سے خوش بخوش رہا۔ اور اس نے کچھ تماشے بھی کیے۔ غالباً افعال دماغ کے متعلق ادنی حیوانات کی چیر پھاڑ سے جو کچھ معلوم ہو سکتا ہے ہم اس کی انتہا کو پہنچ گئے ہیں، اور آیندہ ہم کو محض انسانی امراض سے روشنی کی جستجو کرنی چاہیئے۔ انسان کی بائیں نصف کرے میں تکلم اور تحریر کے علیحدہ علیحدہ مرکزوں کا ہونا، یہ واقعہ کہ انسان اور بندر میں کتوں کی نسبت قشری ضرر فالج میں زیادہ کامل ہوتا ہے؟ اور پھر یہ واقعہ کہ قشری انقطاعات سے ادنی حیوانات میں کامل حسی کوری پیدا کرنا انسان کی نسبت بہت دشوار ہے، ان سب باتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ارتقا کا درجہ جوں جوں بلند ہوتا جاتا ہے افعال و وظائف کا مقام زیادہ خصوصیت کے ساتھ مقرر ہوتا جاتا ہے۔ پرندوں میں مقامیت کا وجود بہ مشکل ہوتا ہے۔ اور کترنے والوں جانوروں میں یہ پھاڑنیوالے جانوروں جتنی بھی نمایاں نہیں ہوتی۔ لیکن خود انسان میں بھی جس طرح منک نے قشر کو مطلق طور پر رقبوں میں تقسیم کیا ہے، جن میں سے ہر ایک ایک حرکت اور ایک حس کے مطابق ہوتا ہے وہ طریقہ بھی یقیناً غلط ہے۔ بلکہ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ جسم اور دماغ کے بعض حصوں میں مطابقت ہے تاہم ہر جسمانی حلقہ کے علیحدہ علیحدہ حصے کل دماغی حلقہ میں ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ایک ہی شیشی سے لیکر نمک مرچ چھڑک دی گئی ہے۔ مگر یہ بات ہر حصے کو اس بات سے نہیں روکتی کہ اس کا ماسکہ دماغی رقبہ میں ایک مقام پر ہو۔ مختلف دماغی

طبقات اسی طرح مخلوط طریق پر ایک دوسرے میں ملجاتے ہیں۔ چنانچہ مسٹر ہورسلے کہتے ہیں اطرافی مرکز بھی ہیں اور جو رقبہ چہرے کی نمائندگی کرتا ہے وہ اس رقبہ میں ہل جل جاتا ہے جو ہاتھوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ اگر اس مقام پر مسکی انقطاع ہو تو تم دیکھوگے کہ ان دونوں حصوں کی حرکتیں ایک ساتھ شروع ہو جائیں گی۔ ذیل کی اشکل بنیتہ نے مرتب کی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کتے کی کیا حالت ہوتی ہے؛

اب میں مقامیت سے دماغ کی سطح پر عرضاً گفتگو کرتا ہوں۔ یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ممکن ہے مقامیت قشر کے عمق میں بھی ہو سطحی خلا یا نسبتہً چھوٹے ہوتے اور ان کی عمقی تہ بڑی ہوتی ہے یہ کہا گیا ہے کہ سطحی خلا یا حسی ہوتے ہیں عمق حرکی ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ سطحی خلا یا حرکی رقبوں کے ان اعضا کے آخری سروں سے تعلق رکھتے ہیں جو حرکت کرتے ہیں (مثلاً انگلیاں وغیرہ) عمقی خلا یا نسبتہً مرکزی حصوں سے (مثلاً پہنچا بازو وغیرہ) یہ بات کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ اس قسم کے تمام نظریات فی الحال محض قیاس آرائیاں ہیں؛

اس طرح سے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فیریٹ اور جیکسن کا سلسلہ حس کا

شکل نمبر ۱۲۔ کتے کے حرکی مرکز۔ داہنا نصف کرہ۔ حرکی طبقہ کے نقاط عضلات سے حسب ذیل طور پر تعلق رکھتے ہیں۔ چکرآر بی کیسے رس پیل پی ہم کے ساتھ۔ سادہ صلیبیں فلیکسر کے ساتھ۔ جو صلیبیں دائروں کے اندر بنی ہیں وہ اگلے پنجے کے امتدادی سے تعلق رکھتی ہیں۔ سادہ دائرے ایبڈکٹیر پالی کس لانگس کے ساتھ۔ اور دوہری صلیبیں پچھلے پاؤں کے ایکسٹنسر کمیونس سے؛

ہم نے صفحہ ۴۴ سے آغاز کیا تھا، اس کی بہ حیثیت مجموعی بعد کی تحقیقات سے نہایت تشفی بخش طور پر تائید ہوتی ہے۔ غالباً اعلیٰ مرکزوں میں ایسے انتظامات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جو ارتسامات و حرکات کا استحضار کرتے ہیں اور بعض انتظامات ایسے ہیں جن سے ان کی فعلیت میں ربط ہوتا ہے۔ جو تموجات حس سے داخل ہوتے ہیں وہ پہلے بعض انتظامات کو متاثر کرتے ہیں۔ یہ اوروں کو متاثر کرتے ہیں، یہانتک کہ کسی نہ کسی قسم کا آخری حرکی اخراج ہوجاتا ہے۔ ایک بار جب اس کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے، تو حرکی رقبہ کے متعلق اس قدیم بحث کو جاری رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں رہتی، کہ آیا یہ درحقیقت حرکی ہے یا حسی ہے۔ کل قشر میں سے جس حد تک تموجات گذرتے ہیں، حرکی بھی ہوتے ہیں اور حسی بھی۔ غالباً تمام تموجات کے ساتھ احساسات ہوتے ہیں۔ اور جلد یا دیر سے حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔ پس ایک اعتبار سے ہر مرکز در آئندہ ہے اور ایک اعتبار سے بر آئندہ ہے۔ حتیٰ کہ نخاع کے حرکی خلایا میں یہ دو رخ غیر منفک طور پر ملے ہوتے ہیں۔ مسٹر ایکسنر اور پینیتھ نے یہ ثابت کیا ہے کہ حرکی مرکز کے اس طرح کاٹنے سے جس سے کہ اس کا باقی قشر سے کوئی تعلق نہ رہے وہی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں جو اس کے بالکل نکال لینے سے ہوتی ہیں، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ محض ایک دو دکش کا دہانہ ہے جس میں سے چشمۂ توانائی جس کا آغاز کہیں اور سے ہوتا ہے گذرتا ہے۔ اس چشمہ کے ساتھ جو شعور ہوتا ہے۔ اگر یہ عقبی رخ پر قوی ہوتا ہے تو وہ اشیا کے نظر آنے پر مشتمل ہوتا ہے اگر صدغی رخ پر قوی ہوتا ہے تو اس کو اشیا سنائی دیتی ہیں۔ اگر یہ حرکی رخ پر سب سے زیادہ شدید ہوتا ہے، تو اسکو اشیا کا احساس وغیرہ ہوتا ہے۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے علم کی موجودہ حالت میں ہم اس قسم کے وسیع ضابطہ کی جرأت کر سکتے ہیں۔ مجھے امید ہے کہ آئندہ ابواب میں اس کے شافی دلائل بھی پیش کر سکونگا۔

انسان کا شعور نصف کروں تک محدود ہوتا ہے۔

لیکن کیا کل شعور اسی قدر ہوتا ہے جس قدر کہ اس کو قشر کی فعلیت کے ساتھ ہوتا ہے۔

یا اس کے ادنیٰ مرکز بھی شاعر ہوتے ہیں؟
اس مسئلہ کا تصفیہ مشکل ہے، اور کس قدر مشکل ہے، یہ اسی وقت معلوم ہوتا ہے، جب یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض اشیا کا قشری شعور بھی کسی اچھے ہپناٹزم کے معمول میں بظاہر عامل کی محض ہاتھ کی حرکت سے باطل ہو جاتا ہے۔ لیکن شہادت سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ اس وقت میں موجود تھا مگر منقطع ہو گیا تھا۔ اور اس کا معمول کے باقی ذہن سے ایسا ہی تعلق ہو سکتا تھا، جس طرح معمول کا ذہن گرد و پیش کے لوگوں سے تعلق قائم کر سکتا ہے۔ خود ادنیٰ مرکز بھی ممکن ہے اپنا ایک منقطع شعور رکھتے ہوں، اور جس کا اسی طرح سے قشری شعور سے تعلق ہوتا ہو۔ مگر یہ بات کہ ان میں یہ ہوتا ہے یا نہیں یہ کبھی محض تاملی شہادت سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ فی الحال یہ واقعہ کہ عقبی فص کے ضائع کر دینے سے انسان میں ایسی کوری پیدا ہو سکتی ہے، جو بظاہر مطلق ہوتی ہے۔ (اور ساحت نظر کے نصف حصہ پر کسی قسم کا احساس باقی نہیں رہتا خواہ تو روشنی کا ہو یا تاریکی کا) ہمیں یہ فرض کر لینے پر آمادہ کرتی کہ اگر ہمارے ادنیٰ بصری مرکز اجسام ربا عیہ اور سر یہ کوئی شعور رکھتے ہیں تو یہ ایسا شعور ہوتا ہے جو اس شعور کے ساتھ نہیں ملتا جو قشری افعال سے ہوتا ہے اور اس کا ہماری شخصی ذات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ادنیٰ حیوانات میں ممکن ہے ایسی حالت نہ ہو۔ ان بندروں اور کتوں میں جو بصارت کے آثار نظر آتے ہیں جن کے عقبی فص نکال لئے گئے تھے، اس کی ممکن ہے یہ وجہ ہو کہ ان جانوروں کے ادنیٰ مرکز دیکھتے ہوں۔ اور جو کچھ وہ دیکھتے ہوں اس کو باقی قشر سے لے تعلقی نہیں بلکہ لتعلق ہو یعنی یہ اسی داخلی دنیا کا جزو ہو جس کا قشر کو ادراک ہوتا تھا۔ مگر یہ بھی ممکن ہے کہ ان جانوروں میں یہ مظاہر اس وجہ سے نمودار ہوئے ہوں، کہ بصارت کے قشری مرکز عقبی رقبہ سے باہر تک بھی جا لگتے ہوں اور ان کے ضائع کر دینے سے انسان بھی اسی طرح کامل طور پر اندھا نہ ہو سکتا ہو۔ تاہم عملی اغراض کے لئے اور لفظ شعور کے معنی کو انسان کی شخصی ذات کو محدود کر کے ہم

اس سوال کا یقین کے ساتھ جواب دے سکتے ہیں جو اس پیرے گراف کے شروع میں کیا گیا تھا کہ انسان میں قشر ہی آلۂ شعور ہے۔ اگر ادنیٰ مرکزوں سے بھی کسی قسم کا شعور متعلق ہو تو ایسا شعور ہو گا جس کا ذات کو کوئی علم نہیں ہوتا۔

عودِ افعال ایک اور مسئلہ جو اس قدر مابعد الطبیعیاتی نہیں ہے باقی ہے۔ قشری ضرر کے ساتھ سب سے عام اور سب سے نمایاں واقعہ عودِ افعال کا ہے۔ جو افعال ابتدائً باطل ہو جاتے چند روز یا چند ہفتے کے بعد لوٹ آتے ہیں اس عود کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟

اس کے متعلق اہل علم دو نظریے پیش کرتے ہیں۔

(۱) عودِ افعال قشر یا ادنیٰ مرکزوں کے انصرامی عمل پر مبنی ہوتا ہے جو ایسے افعال انجام دینے لگتے ہیں، جو اس وقت تک انھوں نے انجام نہیں دئے تھے۔

(۲) یہ باقی مرکزوں کے (خواہ وہ قشری ہوں یا ادنیٰ) اپنے عمل کو از سرِ نو شروع کرنے پر مبنی ہوتا ہے جو یہ ہمیشہ سے کرتے آئے تھے۔ لیکن جس کو زخم نے عارضی طور پر بند کر دیا تھا۔ یہ نظریہ ہے جس کے گالٹز اور براون سیکوارڈ بہت شد و مد سے مدعی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ عارضی طور پر تو افعال ضرور رُک جاتے ہیں۔ عصب معدی قلب کی حرکت کو عارضی طور پر روک دیتا ہے، اسغلیتی امعاء کی حرکت کو روک دیتا ہے۔ اور حلق کے اوپر کا عصب تنفس کو روک دیتا ہے۔ اسے بہت سے عصبی ہیجان ہوتے ہیں جن سے شریانوں کی شاخوں کے عمل رک جاتے ہیں۔ اور اکثر اضطراری حرکات دیگر حسی اعصاب کے ہم وقت عمل کی بنا پر رک جاتی ہیں۔ اس قسم کے واقعات کیلئے متعلم کو عضویاتی کتب کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ جس چیز کا ہم سے یہاں تعلق ہے وہ اس قسم کا باز رکھنے والا اثر ہے جو بروقت ہیجان مختلف عصبی مرکزوں کا بعیدی حصوں کی فعلیت پر پڑتا ہے۔ مینڈک کسی صدمہ یا راس النخاع کے کٹنے

سے جو ایک لمحہ کے لئے مردہ سا ہو جاتا ہے تو یہ مقام متضرر کا ایک مزاحم اثر ہوتا ہے جو بہت جلد رفع ہو جاتا ہے۔

جس کو جراحی صدمہ کہتے ہیں (غشی چہرے کی زردی اسفلینی اوعیہ کا امتداد عام مردنی و کمزوری) وہ انسانی معمولوں میں اب باز رکھنے والا عمل ہوتا ہے جو دیر تک رہتا ہے۔ گالٹز ریوٹربرگ اور دیگر محققین نے کتے کا نخاع کاٹ کر یہ ثابت کیا ہے کہ ایسے افعال بھی ہوتے ہیں جو زخم سے زیادہ عرصہ تک بھی رکے رہتے ہیں لیکن اگر جانور کو زندہ رکھا جائے تو پھر جاری ہو جاتے ہیں۔ نخاع کے حلقہ کے متعلق اس طرح سے یہ معلوم ہوا کہ اس میں دعائی حرکی مرکز ہیں نیز ایسے مرکز ہیں جن سے جانور کھڑا ہوتا ہے اپنے پر قابو رکھتا ہے اجن کو لمسی ہیج کے ذریعہ سے ہیج کیا جا سکتا ہے اور اسی قدر سرعت کے ساتھ دیگر اہم وقت ہیجوں کے ذریعہ ان کے عمل کو دوبارہ روکا بھی جا سکتا ہے۔ لہذا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ حرکت بصارت وغیرہ کا سرعت کے ساتھ عود کر آنا قشری ضرر کے بنا پر باطل ہو جانے کے بعد ان رکاوٹوں کے ہٹ جانے پر مبنی ہوتا ہے جو زخم کی سطح پیدا کر رہی تھی۔ سوال صرف یہ ہے کہ آیا عود افعال کے تمام واقعات کی اسی طرح سادگی کے ساتھ توجیہ ہو سکتی ہے۔ یا یہ کہ ان کا کچھ حصہ بالکل نئے راستوں کے بنجانے پر بھی مبنی ہوتا ہے۔ جو باقی ماندہ مرکزوں میں بنجاتے ہیں۔ اور جن سے یہ ایسے وظائف کی تعلیم پا جاتے ہیں، جو دراصل ان میں نہ تھے۔ نظریہ موانع کو غیر محدود وسعت دینے کی تائید میں مندرجہ ذیل واقعات نقل کئے جا سکتے ہیں۔ ایسے کتے جن میں اختلالات قشری ضرر کی بنا پر پیدا ہوئے تھے جب یہ اختلالات رفع ہو جاتے ہیں ان میں ممکن ہے خفیف سے داخلی یا خارجی واقعہ کی بنا پر یہ پھر اسی شدت کے ساتھ ۲۴ گھنٹے یا کم و بیش کے لئے نمایاں ہو جائیں اور پھر رفع ہو جائیں۔ ایک کتا جو عمل جراحی سے نیم کور کر کے اندھیرے میں بند کر دیا گیا تھا اس میں دیکھا گیا کہ روشنی میں آنے کے بعد اسکی بصارت اسی قدر جلد واپس آجاتی ہے جسقدر جلد اچھے کتوں میں لوٹ آتی ہے جو اپنی

نظر کو باقاعدہ استعمال کرتے ہیں۔ ایک کتا جس لئے حرکی رقبہ کے دو طرفہ عمل جراحی کے بعد خود بخود خوراک کا مانگنا سیکھ لیا تھا۔ قبل اس کے عمل جراحی سے یہ مشق تازہ ہو کبھی کبھی کبوتر دبہ بجی کہا جاتا کبھی کتے میں بھی) ہیں ہم دیکھتے ہیں عمل جراحی کے فوراً ہی بعد اختلالات بہت کم نمایاں ہوتے ہیں اور آدہ گھنٹہ گذر جانے کے بعد بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ ایسا اس حالت میں ہرگز نہ ہوتا اگر یہ ان اعضا کے انقطاع پر مبنی ہوتے جو معمولاً ان کو انجام دیا کرتے تھے۔ علاوہ برایں حال کے عضویاتی اور مرضیاتی نظریہ کا رجحان اس طرف ہے کہ موانع یا باز رکھنے والے عمل کو ہر وقت موجود مانا جائے اور اس کو باقاعدہ فعلیت کی لازمی شرط سمجھا جائے۔ ارادہ کے باب میں معلوم ہوگا کہ موانع یا باز رکھنے والا عمل کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ مسٹر چارلس مرسیر کا خیال ہے ایک بار جو عضلی انقباض شروع ہو جائیگا وہ اس کے بغیر نظام کو تھکائے بغیر نہ رکیگا۔ اور براؤن سیکوارڈ برسوں سے یہ ظاہر کرنے کے لئے امثلہ جمع کرتا رہا ہے کہ اس کا کس حد تک اثر ہے۔ ان حالات میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قشری ضرر کی بنا پر سنظاہر عالم وجود میں آتے ہیں ان کی توجیہ میں غلطی اس کے حلقہ کے کم کرنے میں تو ہو سکتی ہے، مگر وسیع کرنے میں اتنا امکان نہیں ہے؛

دوسری طرف اگر مرکزوں کے از سر نو تعلیم پا جانے کو تسلیم نہ کریں تو یہ نہیں کہ ہم ایک بہت قوی ظن کی تردید کرتے ہیں بلکہ واقعات بھی ہمکو سر ے سے بلکہ ان مرکزوں سے بجی جو اجسام رباعیہ کے نیچے ہیں لاتعداد فطری افعال فرض کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ میں ظاہری اعتراض پر بحث کرونگا مگر پہلے ان واقعات پر نظر ڈال لوں جو میرے ذہن میں ہیں جونہی ہم خود سے یہ سوال کرتے ہیں کہ وہ کونسے حصے ہیں جو ان حصوں کے اعمال و افعال کو انجام دیتے ہیں جو منقطوعہ حصوں کے ضائع ہو جانے سے باطل ہو جاتے اور عود کے لئے کافی وقت گذر جانے کے بعد پھر نمودار ہو جاتے ہیں تو یہ فوراً ہمارے سامنے آجاتے ہیں؛

پہلے محققین کا یہ خیال تھا کہ یہ مقابل کے سالم نصف کرے کے مطابق ہو گئے لیکن ۱۸۷۵ء میں کار وائل اور ڈیوریٹ نے اس کا اس طرح سے امتحان کیا کہ ابتدائً کتے کے ایک نصف کرے کے اگلی ٹانگ کے مرکز کو کاٹ ڈالا اور پھر عود کا زمانہ گذر جانے کے بعد دوسری طرف کے اس حصے کو بھی کاٹ ڈالا۔ گالٹز اور دیگر محققین نے بھی یہ عمل کیا ہے۔ اگر مقابل کا نصف کرہ واقعی عود کردہ عمل کا مرکز ہوتا تو وہی فالج پھر نمایاں ہو جاتا اور مستقل طور پر موجود رہتا۔ مگر یہ پھر ظاہر نہیں ہوا۔ بلکہ صرف اس جانب فالج ظاہر ہوا جو ابتک متاثر نہ تھی۔ دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ کٹے ہوئے حصے کے گرد کے حصے خود بخود ان فرائض کو انجام دینا سیکھ لیتے ہیں۔ مگر یہاں بھی اختبارات مفروضہ کی تردید کرتے ہیں۔ کم از کم جس حد تک حرکی رقبہ کا تعلق ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ انتظار کے بعد متاثرہ ٹانگ میں حرکت عود کر آتی ہے۔ اور پھر زخم کے ارد گرد کے قشری حصہ کو متہیج کر سکتے ہیں۔ جس سے وہ حرکت نہیں کرتی۔ اس حصہ کے قطع کرنے سے بھی وہ فالج نہیں عود کرتا جو پہلے عمل جراحی پر ہوا تھا۔ بس یہی معلوم ہوتا ہے کہ قشر سے نیچے جو دماغی مرکز ہیں وہی عود کردہ افعال کا مرکز ہیں لیکن گالٹز نے ایک کتے کا کل کا کل بایاں نصف کرہ ضائع کر دیا جس میں اس طرف کے سر پیرا اور جسم مخطط بھی شامل تھے اور اس کو اس وقت تک زندہ رکھا کہ اس میں حیرت انگیز طور پر بہت ہی کم حرکی اور لمسی خلل رہ گیا تھا۔ اس میں یہ مرکز عود کا باعث نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے کتے کے دونوں نصف کروں کو بھی قطعاً کاٹ ڈالا اور اس کو ۵۱ دن تک زندہ رکھا۔ یہ کھڑا بھی ہو سکتا تھا اور چل بھی سکتا تھا۔ اس کتے کے بھی مخطط جسم سر پر بالکل نکال لے گئے تھے۔ اس قسم کے نتائج کی بنا پر ایم فرنیکوائز کے ساتھ ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں کہ ان سے بھی نیچے کا عنقود یا نخاع وہ عضو ہے جس سے عود کردہ فعلیت منسوب کی جا سکتی ہے۔ اگر عمل جراحی اور عود کے مابین انقطاع افعال محض موانع یا باز رکھنے والے عمل کی بنا پر ہی

ہو تو یہ فرض کرنا پڑیگا کہ ادنیٰ ترین مرکز بھی نہایت کامل و مشاق آلات ہیں۔ یہ ہمیشہ ان افعال کو اس وقت بھی انجام دیتے ہونگے جو ہم اب ان کو عود کے بعد انجام دیتا ہوا دیکھتے ہیں جب نصف کرہ صحیح و سالم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات سمجھ میں تو آتی ہے مگر اس کی طرف ظن غالب نہیں ہوتا اور وہ ادنیٰ ملحوظات جن کے متعلق ایک لمحہ پہلے میں نے کہا تھا کہ میں ان پرزور دونگا، اس کو اور بھی کمزور کر دیتے ہیں؛

کیونکہ اول تو دماغ ایسے تموجات کا مقام ہے جو مرتب اور باقاعدہ راستوں میں ڈورتے ہیں۔ فعل کے باطل ہو جانے پر دو میں سے ایک ہی معنی ہو سکتے ہیں۔ اول تو یہ کہ تموج آپ اندر کی جانب نہیں جا سکتا۔ یا اگر اندر جا سکتا ہے تو اپنے قدیم راستے سے باہر نہیں آسکتا۔ مقامی انقطاع سے دونوں مجبوریاں پیدا ہو سکتی ہیں اور اس حالت میں عود کے صرف یہ معنی ہونگے کہ باوجود عارضی رکاوٹ کے تموج اپنے قدیم راستہ میں پھر جاری ہونیکے قابل ہو گیا ہے اور اندر آنیوالا تموج پھر اپنے قدیم راستہ سے اندر آنیکے قابل ہو گیا ہے شلاً یہ آواز کہ "پنجہ دو" چند ہفتہ کے بعد پھر انھیں عضلات سے خارج ہونے کے قابل ہو جاتی ہے، جن سے یہ عمل جراحی سے پہلے خارج ہوا کرتی تھی۔ جس حد تک قشر کا تعلق ہے چونکہ جن اغراض کے لئے اس کا وجود ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ نئے راستے پیدا ہوں لہٰذا ہمیں صرف اس سوال کا جواب دینا ہے کہ کیا اس کی لچک کی قوت سے ان خاص اور نئے راستوں کا عالم وجود میں آنا حد سے زیادہ توقع کرنے کے مساوی نہیں ہے اس میں شک نہیں کہ یہ توقع کرنی تو حد سے زیادہ ہے کہ نصف کرے ایسے تموجات کو لے سکیں، جن کے پہنچنے کا مقام اس میں ضائع ہو چکا ہے یا یہ کہ اگر ان کے خارج ہونے کا مقام ضائع ہو جائے تو ان سے تموج اسطوانی بافت کے ریشوں کی طرف خارج ہو سکتا ہے۔ اس قسم کے نقائص کی اس نصف کرے میں لازمی طور پر کوئی تلافی نہیں ہو سکتی۔ مگر اس حالت میں بھی دوسرے نصف کرے جسم صلب اور نخاع کے رابطوں میں سے کسی نہ کسی قسم کے

راستہ کا تخیل کیا جا سکتا ہے، جس سے قدیم عضلات انہیں ور آئندہ تموجات سے عامل و کار گزار ہو سکتے ہیں جن سے وہ رکاوٹ سے پہلے ہوا کرتے تھے۔ اور خفیف رکاوٹوں کے لئے جن میں در آئندہ قشری یا بر آئندہ ریشوں کے مخارج متاثر نہیں ہوتے کسی نہ کسی قسم کے پھیر کے راستے خود ریشوں میں موجود ہونگے کیونکہ اس کا ہر نقطہ کم از کم بعیدی طور پر ہر دوسرے نقطہ سے بالقوہ تعلق رکھتا ہے معمولی راستے اقل مزاحمت کے راستے ہوتے ہیں۔ اگر یہ رک جائیں یا کٹ جائیں تو جو راستے پہلے نسبتہً زیادہ مزاحم تھے تغیر حالات کی بنا پر کم سے کم مزاحمت کے راستے بن جاتے ہیں۔ یہ بات بھی فراموش نہ ہونی چاہیے ایک تموج جو اندر آ چکا ہے اس کو کسی نہ کسی راستہ سے باہر نکلنا ہوتا ہے۔ اور اگر ایک بار یہ صرف اتفاقیہ طور پر قدیم اخراج کے راستہ سے خارج ہونے میں کامیاب ہو جائے تو اس وقت باقی کل دماغ کو جو تشفی و اطمینان کا شعور ہوتا ہے وہ اس لمحہ کے راستہ کو قوی کر دیگا اور آئندہ اس کے اختیار کئے جانے کے رجحان کو اور بھی زیادہ قوی کر دیگا۔ منتجہ احساس کہ قدیم عادتی فعل آخر کار پھر کامیابی کے ساتھ ہونے لگا ہے خود ایک نیا مہیج بنجاتا ہے جو جتنے موجودہ تموج ہوتے ہیں ان کو اسی طرف سے خارج کرتا ہے۔ یہ بات تجربہ سے تعلق رکھتی ہے کہ کامیاب عمل کے اس قسم کے احساسات ہمارے حافظہ میں ان اعمال کو باقی رکھنے پر مائل ہوتے ہیں جو اس کا باعث ہوے تھے۔ اس موضوع کے متعلق ہم ارادہ کے باب میں بہت تفصیل سے بحث کرینگے؛

پس میں تو اس نتیجہ تک پہنچا ہوں کہ عود افعال کا باعث کچھ تو لقیہ مرکزوں کا فی الواقع نو آموز فعل ہوتا ہے (خصوصاً جہاں قشری ضرر بہت زیادہ نہیں ہوتا) اور کچھ وجہ یہ ہوتی ہے کہ رکاوٹ دور ہو جاتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر نظریہ نو آموزی اور نظریہ موانع دونوں اپنی اپنی حد تک صحیح ہیں۔ لیکن اب ان کی حد کا تعین کرنا یا یہ کہنا کہ کونسے مرکز نو آموز ہیں کس حد تک وہ نئے کام سیکھ سکتے ہیں، یہ ہمارے لئے فی الحال بتانا ناممکن ہے؛

میزرٹ اسکیم کی آخری تصحیح

اب ان واقعات سے واقف ہونے کے بعد ہمیں بچے اور شعلہ شمع کی نسبت کیا خیال کرنا چاہیئے۔ اور اس اسکیم کے متعلق ہماری کیا رائے ہے، جس کو مینڈک کے افعال کا مشاہدہ کرکے ہم نے عارضی طور پر تسلیم کر لیا تھا۔ (دیکھو صفحہ ۳۲ و ۳۳) متعلم کو یاد ہوگا کہ اس وقت ہم نے ادنی مرکزوں کو کلیتہً مشین قرار دیا تھا جو محض موجودہ حسی ارتسامات پر رد عمل کرتے ہیں۔ اور نصف کروں کی نسبت یہ کہا تھا کہ یہ ایسے اعضا ہیں جو محض ملحوظات و تصورات پر عمل کرتے ہیں اور یہ کہ میزرٹ کی رائے کے مطابق ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ نصف کرے بذات خود کسی خاص فعل کا رجحان نہیں رکھتے بلکہ محض زائد اعضا ہیں جو اُن اضطراری اعمال کی نگرانی کرتے ہیں، جو ادنی مرکز انجام دیتے ہیں اور اپنے حرکی و حسی عناصر کو نئے نئے عناصر کے ساتھ ترکیب دیتے ہیں۔ یہ بھی متعلم کو یاد ہوگا کہ میں نے یہ پیشین گوئی کی تھی کہ ہم اس امتیاز کی شدت کو واقعات پر پوری طرح پر نظر ڈالنے کے بعد کم کرنے پر مجبور ہونگے۔ اب وقت آگیا ہے کہ وہ تصحیح کر دی جائے۔

وسیع تر اور نسبتہً زیادہ مکمل مشاہدات سے ہم پر یہ دونوں باتیں ظاہر ہوتی ہیں کہ ادنی مراکز اس سے زیادہ خود سے عمل کرنے والے ہیں اور نصف کرے اس سے زیادہ خود کار ہیں جتنا کہ میزرٹ اسکیم میں ان کو قرار دیا جاتا ہے۔ گالٹز کے عمل میں اسکریڈر نے مینڈکوں کبوتروں پر جو مشاہدات کئے ہیں، اس سے اس تصور سے بالکل مختلف تصور پیدا ہوتا ہے، جو ان کے متعلق عام طور پر رائج چلا آتا ہے۔ اسٹینر نے مینڈکوں پر جو مشاہدات کئے ہیں ان سے بھی بڑی حد تک اس کی تائید ہوتی ہے مثلاً اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نقل و حرکت راس النخاع کا خاصہ مقررہ فعل ہے۔ لیکن اسکریڈر نے عمل جراحی میں حد سے زیادہ احتیاط سے کام لیکر اور مینڈکوں کو عرصہ تک زندہ رکھ کر یہ تحقیق کیا کہ کم از کم ان میں سے کچھ میں نخاع سے چلنے کی حرکات پیدا ہو سکتی ہیں اگر شرط یہ ہے کہ مینڈک کو شدت سے کسی شئے

کے ذریعے ہوشیار کیا جائے۔ اور جب راس النخاع کے اوپر کے دماغ کا
کوئی حصہ بھی باقی نہیں رہتا اس وقت بھی تیرنے اور لڑانے کی حرکتیں پیدا
ہو سکتی ہیں۔ اسکریڈر کے بے نصف کروں کے مینڈک خود بخود حرکت
کرتے تھے، مکھیوں کو کھاتے تھے اپنے آپ کو زمین میں دفن کر لیتے تھے
مختصر یہ کہ بہت سی ایسی چیزیں کرتے تھے جو اس کے مشاہدات سے پہلے
نصف کروں کے بغیر ناممکن فرض کر لی گئی تھیں۔ اسٹینر اور وبلین نے ان
مچھلیوں میں جن کے نصف کرے نکال لئے گئے تھے، مسلم مچھلیوں سے
بھی زیادہ شگفتگی و شوخی مشاہدہ کی ہے۔ وبلین اپنی بعض بے دماغ مچھلیوں
کی نسبت کہتا ہے کہ ان میں سے ایک عمل جراحی کے تین دن بعد خوراک
پر جھپٹی اور نیز ایک گرہ پر جو ایک رسّی کے سرے پر باندھ دی گئی تھی، اور
اس کو تو اس نے اپنے جبڑوں میں اس قدر مضبوطی کے ساتھ دبایا کہ اس
کا سر پانی سے باہر نکل آیا۔ اور اس کے بعد تو وہ سفید انڈوں کے نقشے دیکھنے لگتی
ہیں جوں ہی یہ پانی کی تہ میں جاتے ہیں وہ ان کے ساتھ پہنچتی ہیں اور ان کو
لے لیتی ہیں۔ بعض اوقات تو یہ ان کے تہ میں پہنچنے کے بعد پہنچیں اور بعض
اوقات ان سے پہلے پہنچ جاتی ہیں اس خوراک لینے اور نگلنے میں یہ وہی
حرکات کرتی ہیں جو اچھی مچھلیاں کرتی ہیں۔ صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا
ہے کہ اچھی مچھلیوں کی نسبت کم فاصلہ سے خوراک کو دیکھتی ہیں کم شدت اور ثابت قدمی سے
اسکا تعاقب کرتی ہیں مگر بعض اوقات یہ اچھی مچھلیوں سے خوراک چھیننے کیلئے لڑتی ہیں۔
یہ یقینی ہے کہ انکو سفید انڈوں اور دوسری سفید چیزوں میں مغالطہ نہیں ہوتا۔ مثلاً یہ سفید پتھریوں
کو جو پانی کی تہ میں ہوتی ہیں انڈے نہیں سمجھتیں۔ وہی مچھلی جو عمل جراحی کے تین دن
بعد رسی کی گرہ پر منہ مارتی تھی اب اس پر منہ نہیں مارتی۔ لیکن اگر کوئی اس
کو قریب لائے تو یہ اس سے بھاگ جاتی ہے اور قبل اس کے کہ یہ اس
کے منہ سے مس کرے پیچھے کی طرف تیر جاتی ہے متعلم کو یاد ہو گا کہ صفحہ ۱۲
و ۱۳ پر ہم نے وہ مثالیں درج کی تھیں جن میں مینڈک کے نخاع اور سر رخود کو
متغیرہ حالات کے مطابق کر لیتے ہیں جس کی بنا پر ایک طرف تو فلوگر اور لیوس

انے اور دوسری طرف گالٹز نے ان اعضا سے ایسی ذہانت منسوب کی جیسی کہ نصف کروں میں پائی جاتی ہے ؛

جب ایسے پرندوں پر پہنچتے ہیں جن کے نصف کرے نکال لئے جاتے ہیں، تو اس امر کی شہادت کہ ان کے بعض افعال میں شعوری غایت ہوتی ہے اتنی ہی قابل یقین معلوم ہوتی ہے۔ کبوتروں میں اسکریڈر نے یہ دیکھا ہے کہ بے حسی کی کیفیت صرف تین یا چار ون تک رہی جس کے بعد انھوں نے اس طرح کمرے میں ٹہلنا شروع کر دیا کہ کسی وقت تھکتے ہی نہ تھے۔ یہ ان صندوقوں میں سے نکل آئے جن میں ان کو رکھد یا گیا تھا اور ان کی نظر اس قدر صحیح تھی کہ اڑتے وقت وہ کسی چیز سے نہیں ٹکراتے تھے۔ وہ متعین غایتیں اور مقاصد بھی رکھتے ہیں۔ مثلاً زیادہ آرام دہ نشست کی طرف وہ سیدھے اڑتے ہیں۔ جب ان کی پہلی نشست کو ہلا کر تکلیف دہ بنا دیا جاتا ہے تو چند نشستوں میں سے انھوں نے ہمیشہ اُسی کو پسند کیا جو سب سے زیادہ آرام دہ تھی۔ اگر ہم فاختہ کو ایک سیدھی سلاخ اور ایک ایسی میز کے مابین پسند کا موقع دیتے ہیں، جو اسی قدر دور ہوتی ہے تو یہ ہمیشہ میز کو ترجیح دیتی ہے بلاشبہ وہ میز ہی کو پسند کرتی ہے اگرچہ یہ سلاخ کرسی سے کئی گز دور ہو۔ اگر اس کو میز کی پشت پر بٹھا دیا جاتا تو یہ پہلے تو اس کی نشست پر اڑ کر آ جاتی ہے۔ اور پھر اس سے فرش پر آجاتی ہے اور عموماً یہ بلند جگہ کو چھوڑ دیتی ہے۔ اگرچہ اس پر کسی قسم کا گرنے کا اندیشہ نہ ہو اور زمین پر پہنچنے کے لئے یہ گرد و پیش کی چیزوں سے درمیانی غایات پرواز کا کام لیتی ہے اور ان سے فاصلہ کا پورا اندازہ ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ براہ راست زمین تک اڑ کر آسکتی ہے۔ مگر یہ سفر کئی حصہ کر کے طے کرتی.... ایک بار جب زمین پر پہنچ جاتی ہے تو یہ خود بخود ہوا میں مشکل ہی سے بلند ہوتی ہے ؛

نوجوان خرگوش کے نصف کرے نکال لئے جانے کے بعد کھڑے بھی ہوتے ہیں دوڑتے بھی ہیں، شوروں پر چونک بھی پڑتے ہیں، ان کے راستے میں اگر کوئی رکاوٹ پیدا کر دی جاتی ہے، تو اس سے بچتے ہیں، اور

اگر کوئی چوٹ لگتی ہے تو اس پر روتے اور شور بھی مچاتے ہیں۔ جو ہے بھی ایسا ہی کرتے ہیں بلکہ اس کے علاوہ وہ ایک مدافعانہ روش بھی اختیار کرتے ہیں۔ کتوں پر اگر یہ عمل ایک دم کر دیا جائے تو یہ کبھی زندہ نہیں رہتے لیکن گالٹز کا سب سے آخری کتا جس کا ذکر صفحہ ۸۱ پر ہوا ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ تدریجی انقطاعات کے ذریعہ سے اس کے دونوں نصف کرے علیحدہ کر لئے گئے تھے اور جسم مخطط اور سر یر گل گئے تھے اور جو اس کے بعد بھی اکاون دن تک زندہ رہا یہ ظاہر کرتا ہے کہ کتے کی قسم کے جانوروں میں بھی وسط دماغ اور نخاع کس قدر کام دے سکتے ہیں۔ ان مشاہدات کو جن میں ادنیٰ مرکزوں سے رد اعمال ہوتے ہیں، اگر یکجا کیا جائے تو ہیرسٹ اسکیم ان ادنیٰ جانوروں پر بھی خاصی منطبق ہو جاتی ہے۔ یہ اسکیم اس بات کی طالب ہے کہ نصف کرے محض تھمے یا آلات اعادہ ہیں اور ان مشاہدات کی روشنی میں بڑی حد تک یہ ایسے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ مگر ہیرسٹ اسکیم اس بات کی بھی طالب ہے کہ ادنیٰ مرکزوں کے ردات سب کے سب خلقی ہو نگے اور ہمیں اس کے متعلق خاصہ قوی شبہ ہے کہ جن ردات سے ہم نے بحث کی ہے ان میں سے ممکن ہے بعض ضرر کے بعد اکتساب ہوئے ہوں، نیز یہ اس امر کا بھی تقاضا کرتی ہے کہ یہ مشین نما ہونے چاہئیں حالانکہ ان میں سے بعض کی صورت حال سے ہمیں اس امر کا شبہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے ادنیٰ قسم کی ذہانت ان کی رہبری کرتی ہو؛

پس ادنیٰ حیوانات میں بھی اس امر کے وجوہ معلوم ہوتے ہیں کہ نصف کروں اور ادنیٰ مرکزوں میں جس تقابل کی اسکیم کی مدعی ہے، اسکو کم کرنا چاہئے۔ یہ سچ ہے کہ ممکن ہے کہ نصف کرے محض ادنیٰ مرکزوں کے تھمے ہوں مگر ادنیٰ مرکز نصف کروں سے بہ اعتبار نوعیت مشابہ ہیں اور ان میں خود بخود عمل کرنے اور پسند کرنے کی خفیف سی مقدار ہوتی ہے؛

لیکن جب ہم بندر اور انسان پر پہنچتے ہیں تو اسکیم تقریباً شکست ہو جاتی ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نصف کرے محض ان افعال کا ارادی

طور پر اعادہ ہی نہیں کرتے جنکو ادنیٰ مرکز مشین کی طرح انجام دیتے ہیں بلکہ بہت سے ایسے افعال ہیں جنکو محض ادنیٰ مرکز انجام ہی نہیں دے سکتے ہیں۔ جب انسان یا بندر کے حرکی قشر کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو قطعاً فالج واقع ہو جاتا ہے جسکا انسان کے اندر کوئی علاج ہی نہیں ہے اور تقریباً یہی حال بندروں میں ہوتا ہے۔ ڈاکٹر سیگون ایک شخص سے واقف تھے جس کو قشری ضرر کی بنا پر نیم کوری کا عارضہ ہو گیا تھا۔ اور تیئس سال تک اس کی حالت میں کسی قسم کا تغیر نہوا۔ اس کی توجیہ ضرری موانع سے نہیں ہو سکتی یہ کوری قطعی و مطلق کوری ہوگی جو بصر کے اصلی عضو کے ضائع ہو جانے پر مبنی ہوگی۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان اعلیٰ درجہ کے جانداروں کے ادنیٰ مرکز ادنیٰ جانوروں کی نسبت کم قابلیت رکھتے ہیں اور حرکت وارتسام کے بعض ادنیٰ مجموعوں کے لئے شروع سے نصف کروں کا عمل ضروری ہوتا ہے، حتیٰ کہ پرندوں اور کتوں میں بھی جبھی خصوں کے قطع کر دینے کے بعد اچھی طرح سے کھانے کی قوت جاتی رہتی ہے۔

پس حقیقت یہ ہے کہ نہ تو حیوان میں اور نہ انسان میں نصف کرے اس قسم کے کنوارے عضو ہیں، جیسا کہ ہماری اسکیم نے فرض کیا تھا۔ پیدائش کے وقت غیر منتظم ہونے کے بجائے ان میں خاص قسم کے رداات کے فطری رجحان ہوتے ہیں۔ یہ وہ رجحان ہیں جن کو ہم جذبے جبلتیں کہتے ہیں اور جن پر اس کتاب کے بعض آئندہ ابواب میں تفصیل کے ساتھ بحث کرینگے۔ جذبے اور جبلتیں دونوں بعض خاص معروضات ادراک کی رداات ہیں۔ ان کا انحصار نصف کروں پر ہوتا ہے، اور یہ اول تو اضطراری ہوتے ہیں یعنی یہ پہلے پہل تو جب معروض سامنے آتا ہے تو خود بخود ہو جاتے ہیں۔ لیکن تجربہ سے ان میں ایک حد تک تغیر ہو جاتا ہے۔ اور بعد میں جب ہیجان میں لانے والی شے ملتی ہے تو یہ پہلی سی کورانہ تسویق کا باعث نہیں ہوتے۔ اس سب کے متعلق تفصیل باب ۲۴ میں آئیگی۔ فی الحال ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان میں جذبی اور جبلی رادات کی کثرت اور اس کی وسیع ابتلائی قوت اصلی حسی اور حرکی شرکار کو لا تعداد نئے مجموعوں میں مرتب ہونے کا موقع دیتی ہے۔ بسا اوقات ایک جبلی ردعمل کے نتائج اس کے مخالف ردعمل کا باعث ہوتے ہیں اور بعد میں ممکن ہے اس وقت یہ پہلی ردعمل کو بالکل روک دے

جس طرح بچے اور شعلہ کی مثال میں ہوتا ہے۔ اس تعلیم کے لئے انصف کروں
کے واسطے ابتدا ً تختہ سادہ ہونا ضروری نہیں جیسا کہ ہیزرٹ اسکیم طالب ہے۔
وہ محض ادنی مرکزوں سے تعلیم پانا تو کیا خود ان کو تعلیم دیتے ہیں؟!
ہم دیکھ چکے ہیں کہ معمولی بے دماغ کے مینڈکوں میں معمولی خوف اور
بھوک سے رواٹ پیدا نہیں ہوتیں۔ اسکر بڈر اپنے بے دماغ کے مینڈکوں
کی بے جبلی حالت کا نہایت دلچسپ تذکرہ کرتا ہے جو چلنے پھرنے میں کسی
طرح سے سست نہ تھے۔ "بے نصف کروں کا جانور ایسے اجسام کے
عالم میں پھرتا ہے، جن میں سے سب اس کے لئے مساوی قیمت رکھتے
ہیں۔ بقول گالٹز وہ غیر شخصی ہوتا ہے۔ ہر شے اس کے لئے ایک جگہ
گھیر لنے والا تو وہ ہوتی ہے۔ وہ ایک معمولی کبوتر کو دیکھ کر بھی اسی طرح راستہ
چھوڑ دیتا ہے جس طرح پتھر کو دیکھ کر۔ ممکن ہے وہ دونوں پر چڑھنے کی کوشش کرے
سب مصنف اس بات پر متفق ہیں کہ انھوں لنے اس طرز عمل میں کوئی فرق نہیں
دیکھا خواہ بے جان جسم ہو، بلی ہو، یا کتا ہو، یا شکاری پرند۔ یہ نہ تو دوستوں کو
پہچانتا ہے اور نہ دشمنوں کو۔ بے حد مجمع کے اندر بھی یہ منفرد کی طرح سے رہتا
ہے۔ نر کی مائل کرنے والی آواز مادہ پر اسی طرح کوئی اثر نہیں کرتی جس طرح
مٹر کے گرنے کی آواز یا سیٹی کی آواز جوان دنوں میں جب کہ اس کو ضرر نہیں
پہنچا سکتا، اس کو جلد جلد آنے اور خوراک کے لینے پر آمادہ کرتی تھی میں
نے بھی متقدم مصنفوں کی طرح سے مادہ کو نر کی آواز پر ملتفت ہوتے ہوئے
نہیں دیکھا۔ بے نصف کروں کا نر دن بھر غوں غوں کرتا رہیگا۔ اور اس سے
جنسی جذبہ کی بیّن علامت ظاہر ہوگی۔ اس کو اس سے کوئی غرض نہیں ہوتی
کہ مادہ وہاں ہے بھی یا نہیں اگر اس کے سامنے مادہ لائی بھی جائے، تو
وہ اس کی طرف ملتفت نہیں ہوتا۔ جس طرح سے نر مادہ کی طرف ملتفت
نہیں ہوتا مادہ بھی اپنے بچوں کی طرف ملتفت نہیں ہوتی۔ بچے ماں کے
ساتھ خوراک مانگتے ہوئے پھرتے رہتے ہیں مگر خوراک تو کیا ان کو پتھر بھی
نہیں ملتے۔۔۔ بے نصف کروں کا کبوتر انتہا درجہ نڈر ہوتا ہے۔ وہ انسان

سے بھی اسی طرح نہیں ڈرتا جس طرح بلی یا شکاری پرندہ سے نہیں ڈرتا؟
اب ان تمام واقعات و خیالات کو جمع کر کے جن کا ہم مطالعہ کر آئے ہیں، میں تو اسی نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ ہم میرٹ اسکیم کو پوری طرح پر صحیح تسلیم نہیں کر سکتے۔ اگر یہ کہیں صحیح ثابت ہوگی تو ادنی ترین حیوانات پر۔ مگر ان میں بھی اب معلوم ہوتا ہے کہ ادنی مرکز بھی ایک حد تک از خود عمل کرنے اور پسند کرنیکی قابلیت رکھتے ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی میرے خیال میں ہم اس کے بجائے کوئی ایسا تعقل قائم کر سکتے ہیں (جیسا ذیل میں درج کیا جاتا ہے) جس میں حیوانیانی اختلافات کا جس حد تک متحقق ہوئے ہیں لحاظ ہو۔ اور ساتھ ہی، اس قدر مبہم اور لچک دار بھی ہو کہ تفصیلی طور پر آئندہ جو تخفیفات ہوں وہ اس کے اندر آسکیں؟

نتیجہ | تمام حیوانوں کے کل مرکز جو ایک اعتبار سے مشین نما ہیں، غالباً دوسرے حیوانوں میں آلات شعور ہیں یا کم از کم کبھی تھے،

اگرچہ اس میں شک نہیں کہ نصف کروں کا شعور اور تمام مرکزوں سے زیادہ ترقی یافتہ ہے۔ شعور کے لئے لازمی ہے کہ یہ بعض حسوں کو بعض پر ترجیح دے۔ اگر ان کو یہ ان کی عدم موجودگی میں بھی یاد رکھ سکے، خواہ کتنے ہی مبہم طور پر ہو تو یہ اس کی غایات یا خواہشیں ہونگی علاوہ برایں اگر اپنے حافظہ سے حرکی اخراجات کو پہچان بھی سکتا ہو جو ممکن ہے ان غایات کا باعث ہوئے ہوں اور آخرالذکر کا ان کے ساتھ ایتلاف کر سکے، تو یہ ایسے وسائل بنجائینگے جن کی خواہش ہوگی۔ یہ ہے ارادہ کی ترقی اس کا تحقق شعور کی ممکنہ پیچیدگی کے مناسب ہونا چاہیئے۔ اس معنی میں نخاع تک میں بھی ممکن ہے کہ تھوڑا سا ارادہ اور نئے تجربات جس کے ذریعے سے طرز عمل میں تغیر پیدا کرنے کی تھوڑی سی کوشش موجود ہو؟

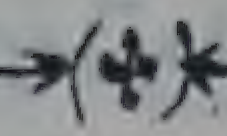
پس کل عصبی مرکزوں کا اولین فعل تو یہ ہے کہ یہ اس طرح سے عمل کرتے ہیں جس میں ذہانت کو دخل ہوتا ہے۔ یہ محسوس کرتے ہیں، ایک شے پر دوسری کو ترجیح دیتے ہیں، اور ان میں غایات ہوتی ہیں۔ مگر اور تمام اعضا کی طرح سے ان کا آبا و اجداد سے اولاد تک ارتقا ہوتا ہے اور ان کا ارتقا دو جہتیں رکھتا ہے۔ ادنی مرکز تو بے جھجک خود ترکیب کی طرف ترقی کرتے ہیں

اور اعلیٰ مرکز اعلیٰ ذہنی قابلیت حاصل کرتے ہیں۔ پس ممکن ہے کہ جو افعال بلا کسی اندیشہ کے ہیجان و فوری ہو سکتے ہوں ان کے ساتھ ذہانت بہت کم ہوتی ہو اور ان کا عضو یعنی نخاع روز بروز بے ذہن کی مشین بنتا جاتا ہو۔ اس کے برعکس وہ افعال جن میں حیوان کے لئے ماحول کے لطیف تغیرات کی مطابقت کی ضرورت ہوتی ہے وہ روز بروز نصف کروں کی طرف آتے جاتے ہوں، جن کی تشریحی ساخت اور اس سے متعلقہ شعور حیوانیاتی ارتقا کے ساتھ زیادہ ہو جاتا ہو۔ اس طرح ایسا ہونا ممکن ہے کہ انسان اور بندر میں قاعدی عنقود کتوں کی نسبت خود بخود بہت کم کام کرے۔ کتوں میں خرگوشوں کی نسبت کم کرے اور خرگوشوں میں بازوں کی نسبت کم کرے۔ اور بازوں میں کبوتروں اور کبوتروں اور مینڈکوں اور مینڈکوں میں مچھلیوں کی نسبت کم کرے۔ اور اسی اعتبار سے نصف کرے زیادہ کریں۔ جوں جوں نصف کرے بڑھتے جائیں ان کے افعال بھی زیادہ ہوتے جائیں۔ یہ بھی ایک طرح کا ارتقائی تغیر ہوگا، جس کی خود نصف کروں کے نشو و نما کی طرح سے اتفاقی کامرانی یا موروثی اثرات سے توجیہ کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس نظریہ کے مطابق اضطراری افعال جن پر ہمارے نصف کروں کی تعلیم مبنی ہے قاعدی عنقودی پر مبنی ہونگے۔ یہ خود نصف کروں کے رجحان ہونگے جن میں تعلیم سے تغیر ہوگا۔ برخلاف راس النخاع یل البصری فصوص اور نخاع کی اضطراریات کے۔ اس قسم کی دماغی اضطراریات کا اگر وجود ہے تو یہ یادو ائتلاف (جو نفسی دنیا کے اہم ترین اعمال ہیں) کے اکتساب کی ایسی ہی عمدہ بنیاد ہونگی جیسی کہ مینرٹ اسکیم پیش کرتی ہے۔ بچہ والی شکل دیکھو (صفحہ ۴۳) اگر ضرورت ہو تو کل قشری واقعہ کے طور پر پھر ذکر کیا جا سکتا ہے چھونے کا ابتدائی رجحان قشری جبلت ہوگی۔ ہاتھ کے جل جانے کی تمثال قشر کے دوسرے حصہ میں باقی رہیگی۔ دوسری مرتبہ جب شمع کا ادراک ہوگا تو یہ ائتلاف کے ذریعہ سے اس رجحان کو دبا دیگا۔ اور ہاتھ کے کھینچنے کے کو پیدا کریگا، جس سے شکلی تمثال کے ساتھ ابتدائی حرکی شریک الہم ملجاتا ہے۔ اس طرح پر ہم اپنے آپ کو مشکوک تشریح اور عضویات میں پھنسائے بغیر اس تمام حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں جو مینرٹ اسکیم میں

ہے ؟

ارتقائے مراکز، ان کے اور شعور کے تعلق اور تضعف کروں اور دوسرے فصوص کے ربط کے متعلق ہم اس قسم کا مبہم سا نظریہ بلا کسی خوف و اندیشہ کے قائم کر سکتے ہیں۔ اگر اس میں اور کوئی فائدہ نہیں تو کم از کم ہمیں اس سے اس امر کا تو احساس ہوتا ہے کہ ہمارے علم میں کس قدر رخنے ہیں خصوصاً اس وقت جب ہم واقعات کو کسی عام ضابطہ کے تحت جمع کرنا چاہتے ہیں؟

(؟)

باب ۳

دماغی فعلیت کی بعض شرائط

عصبی ریشوں کی اصلی خصوصیات، جن پر افعال دماغ مبنی ہیں، ان کی کسی طرح تشفی بخش طور پر تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ پہلے جو ذہن میں خاکہ آتا ہے وہ یقیناً غلط ہے۔ میری مراد اس سے وہ خیال ہے، جس کے مطابق ایک خلیہ کو ایک تصور یا جزو تصور کے بجائے فرض کیا جاتا ہے اور تصورات کو ریشوں سے مربوط (یا بہ الفاظ لاک "گٹھوں میں بندھا ہوا") مانا جاتا ہے۔ اگر ہم ائتلاف تصورات کے قانون کو تختہ سیاہ پر شکل میں ظاہر کریں تو مجبوراً دائرے یا کسی نہ کسی قسم کی بند شکل بنانے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور ان کو پھر خطوط کے ذریعہ سے ملاتے ہیں۔ جب ہم یہ سنتے ہیں کہ عصبی مرکزوں میں خلایا ہوتے ہیں جن سے پھر ریشے نکلتے ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ قدرت نے ہی ہمارے لئے شکل بنا دی ہے اور فکر کی میکانیکی بنیاد ظاہر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی صورت میں تو ہماری شکل دماغ پر منطبق ہوتی ہے۔ مگر یقیناً اس قدر مرئی و ظاہر طریق پر نہیں جیسا کہ ہم ابتداً اس کو فرض کرتے ہیں۔ نصف کروں میں خلایائی اجسام کی ایک بہت بڑی تعداد بغیر ریشوں کے ہوتی ہے خلایا سے ریشے نکلتے بھی ہیں

وہ ریشے بھی بہت جلد تقسیم ہو کر نامعلوم ہو جاتے ہیں۔ ایسا سیدھا سادہ تشریحی تعلق تو ہم کو کہیں بھی نظر نہیں آتا جس طرح تختۂ سیاہ پر دو خلیوں کے مابین خطوط ہوتے ہیں۔ علمائے تشریح بھی ضرورت سے زیادہ تشریح کو نظری اغراض کے لئے مناسب سمجھتے ہیں۔ خلایا اور ریشوں کے متعلق عوام کے خیالات تو حقیقت سے بالکل بعید ہیں۔ لہذا دماغ کے حقیقی اعمال کے مسئلہ کو سوائے چند امور کے جن کے متعلق اس وقت کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے، مستقبل کی عضویات پر ملتوی کرتا ہوں۔

جمع مہیجات ابتداً میں ایک ہی عصب میں مہیجوں کے جمع ہونے کے مسئلہ کو لیتا ہوں۔ یہ خصوصیت اکثر عصبی (جس کے معنی یہ ہیں کہ ذہنی زندگی کے) مظاہر کے سمجھنے کے لئے نہایت ہی ضروری ہے۔ اسلئے مناسب ہے کہ قبل اسکے کہ آگے بڑھیں اسکے متعلق ایک واضح تعقل تک پہنچ جائیں۔

قانون یہ ہے کہ ایک مہیج جو بجائے خود ایک عصبی مرکز کو قرار واقعی اخراج کے لئے تہیج کرنے کے واسطے ناکافی ہوگا ایک سے زائد مہیجوں کے ساتھ ملکر (جو اسی کی طرح ناکافی ہوں) اخراج کا باعث ہو جائیگا۔ اس پر غور کرنے کا فطری طریقہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کو متعدد تناؤں کا جمع ہونا خیال کیا جائے، جو آخر کار ایک مزاحمت پر غالب آجاتے ہیں۔ ان میں سے پہلا ایک نہفتہ ہیجان پیدا کرتا ہے یا ہیجان پذیر ہونے کی قوت کو زیادہ کر دیتا ہے۔ جس حد تک کہ عملی نتائج کا تعلق ہے یہ لفظ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے کہ آخری تنکہ ہی اونٹ کی کمر توڑ ڈالتا ہے، جہاں عصبی عمل کے ساتھ شعور بھی ہوتا ہے تو آخری دھماکہ ہر حالت میں احساس کی کم و بیش واضح قسم کی سکوتی حالت ہوتی ہے۔ مگر یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جو تناؤ ہنوز پوری طرح پر نمایاں نہیں ہوئے یا خارجی طور پر ناکافی ہیں وہ اس مجموعی شعور کے متعین کرنے میں کبھی کوئی حصہ نہیں رکھتے جو انسان کو کسی ایک وقت میں ہوتا ہے۔ آئندہ ابواب میں ہم کو معلوم ہو گا کہ یہ فرض کرنے کے لئے کافی وجہ ہے کہ وہ مجموعی شعور کے متعین کرنے میں دخل رکھتے ہیں بغیر ان کی شرکت کے علائق

کا وہ حاشیہ جو ہر لمحہ ذہن کے معروض کا اہم حصہ ہوتا ہے شعور میں ہرگز نہ آئیگا"،
اس کی شہادت بالتفصیل بیان کی جاتی مگر یہ موضوع عضویات سے
بہت زیادہ تعلق رکھتا ہے۔ میں ایسے متعلموں کے لئے جو اسے پوری طرح سمجھنا
چاہتے ہوں چند حوالے درج کئے دیتا ہوں اور صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتا ہوں
کہ قشری مرکزوں کے بلا واسطہ برقی تہیجات سے یہ بات پوری طرح پر ثابت
ہو جاتی ہے۔ کیونکہ قدیم ترین مختبرین یہ تحقیق کر چکے ہیں کہ جب بجلی کے ایک
دھکے سے حرکت پیدا کرائی جاتی ہے تو نہایت ہی شدید برقی موج کی ضرورت
ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے اگر دھکے بار بار اور مسلسل پہنچائے جاتے ہیں تو
نہایت ہی کمزور تموج سے مطلوبہ حرکت وقوع میں آجاتی ہے۔ ایک نہایت ہی
عمدہ تحقیق کا اقتباس درج کرتا ہوں اس سے قانون کے اور پہلو بھی ظاہر
ہو جائینگے:

"اگر ہم قشر دماغ کو تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد اتنی قوت کے
تموج سے متاثر کرتے رہیں جس سے (دکتے کے عضلہ میں) نہایت خفیف عصبی
انقباض پیدا ہو، تو انقباض کی مقدار بڑھتی رہتی ہے، یہانتک کہ یہ اپنی انتہا
کو پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح پر ابتدائی ہیجان اپنے بعد میں اپنا ایک اثر چھوڑ
جاتا ہے، جو بعد کے ہیجان کی قوت کو بڑھا دیتا ہے۔ اس جمع مہیجات کے
متعلق مندرجہ ذیل باتوں کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ (۱) ایسا مہیج جو بذات خود
بالکل ناکافی ہو بسرعت بار بار ہونے سے ممکن ہے کہ کافی قوی ہو جائے۔ اگر
جس تموج سے کام لیا جا رہا ہے وہ اس قدر کمزور ہو کہ اس سے انقباض کے
مبادی بھی رونما نہ ہو سکیں تو ممکن ہے حرکت کے ظاہر ہونے سے پہلے تموجات
کی ایک بہت بڑی مقدار صرف کرنی پڑے۔ ۲۰۔ ۵۰ اور ایک بار تو ۱۰۶
تموجات کی ضرورت ہوئی تھی۔ مہیجات کے مابین جس قدر وقفہ کم ہوگا اتنے ہی
جلد یہ جمع ہو جائینگے۔ ایسے تموج جو تین سیکنڈ کے وقفہ سے قرار واقعی طور پر جمع نہ ہو سکتے
ہوں اگر وقفہ کو ایک سیکنڈ کر دیا جائیگا، تو جمع ہو سکینگے (۳) صرف برقی تموج ہی
ایسے مہیج نہیں ہیں جن سے ایسا تغیر پیدا ہو جاتا ہو جو دوسرے مہیج کے ساتھ جمع

ہو جائے بلکہ ہر محرک جو انقباض کا باعث ہو سکتا ہو یہی عمل کرتا ہے۔ اگر کسی طرح عضلہ زیر اختیار میں اضطراری طور پر انقباض پیدا کر دیا گیا ہے یا خود حیوان نے انکو منقبض کر دیا ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے۔ تو یہ دیکھا گیا ہے کہ برقی ہیج جو اس وقت تک ناکافی تھا اگر فوراً استعمال کیا جائے تو شدت کے ساتھ عمل کرتا ہے ؟

علاوہ بریں

مارفیا کے نشے کی ایک حالت میں ایسا ہوتا ہے کہ ایک کمزور و بے اثر ہیج کے حس کی مرکزوں پر لگانے سے پہلے اگر جسم کے بعض حصوں کی جلد کو لمسی ہیجانات سے متہیج کیا جائے تو یہ نہایت شدت کے ساتھ موثر ہو جاتا ہے۔ اگر ایک بار موج کی اقل قوت کا یقین ہو جائے اور اس کے ناکافی ہونے کی بار بار تحقیق ہو جائے تو ہم اپنا ہاتھ ایک مرتبہ نہایت آہستہ سے اس پیر کی جلد پر پھیر لیتے ہیں جس کے قشری مرکز اس وقت زیر ہیجان ہیں۔ اب دیکھنے میں آتا ہے کہ تموج معاً نہایت شدت سے اثر کرتا ہے۔ ہیجان پذیری کی زیادتی فنا ہونے سے قبل چند منٹ تک رہتی ہے۔ بعض اوقات پیر کو نہایت آہستہ سے تھپکنا نہایت ہی خفیف انقباض پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ پس لمسی ہیجان کے دوہرانے سے اصولاً انقباض کی وسعت بڑھ جائیگی،،

ہم روزمرہ کی زندگی میں جمع مہیجات سے اکثر کام لیتے ہیں۔ اگر گاڑی کا گھوڑا اڑ جاتا ہے، تو آخر کار اس کے چلانے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ معمولی مہیجات ایک وقت میں سب کے سب استعمال کئے جاتے ہیں۔ سائیس باگ سے کام لیتا ہے اور آگے سے ایک شخص اس کے سر کو کھینچتا ہے اور ایک اور شخص اس کے پیچھے پر ہنٹر لگاتا ہے اور مسافر گاڑی کو ڈھکیلتے ہیں اور یہ سب باتیں ایک ہی ساتھ ہوتی ہیں جس سے عموماً اسکی ہٹ کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور وہ خوشی خوشی اپنے راستہ پر لگ لیتا ہے۔ اگر ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہوں تو ہم اس کے جتنے اتنے پتے بھی ممکن ہوتے ہیں، ان کے ذہن میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تاکہ مجموعی عمل

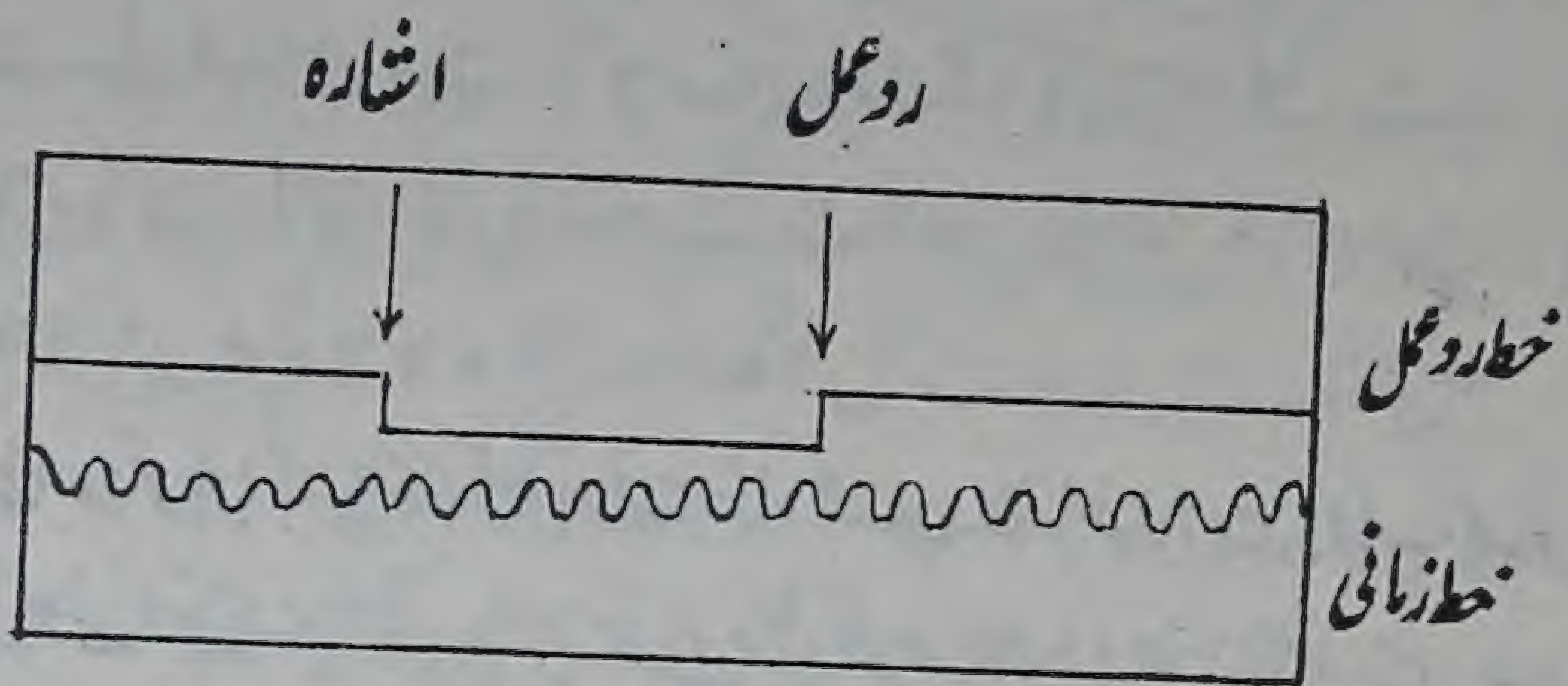
سے وہ اس شے کو یاد دلا دیں جو ان میں سے ایک یاد دلانے کے لئے کافی نہ تھا۔ مردہ شکار کے دیکھنے سے حیوان تعاقب پر آمادہ نہیں ہوتا لیکن ساتھ اگر اس میں حرکت بھی ہوتی ہے تو وہ تعاقب کرتا ہے۔ بروک کا تجربہ ہے کہ بے دماغ مرغیاں جو سامنے پڑے ہوئے دانوں کو چگنے کی مطلق نہ کوشش کرتی تھیں اس وقت چگنے لگیں جب دانے اس طرح زور کے ساتھ ڈالے گئے جس سے گڑگڑاہٹ کی آواز پیدا ہونے لگی۔ ڈاکٹر ایلن تھامسن نے کچھ انڈے قالین پر نکلوائے اور بچوں کو چند دنوں تک اسی پر رکھا ہے۔ ان سے چونچ کے رگڑنے کا کوئی رجحان ظاہر نہیں ہوا لیکن جب انھوں نے قالین پر تھوڑی سی بجری ڈال دی، تو بچوں نے فوراً چونچ رگڑنے کی حرکات شروع کر دیں۔ کتوں کے لئے اجنبی اشخاص اور تاریکی دونوں بے اعتمادی اور خوف کے محرک ہیں۔ (اور اسی طرح سے انسان میں ہیں) مگر ان دونوں حالتوں میں سے کسی ایک سے ممکن ہے خارجی اظہارات رونما نہ ہوں۔ لیکن جب دونوں جمع ہوں یعنی اجنبی شخص تاریکی میں ملے تو کتا شدید مزاحمت پر آمادہ ہوتا ہے۔ سڑکوں پر جو لوگ خونچے لیکر بیٹھتے ہیں۔ وہ جمع مہیج کے اثر سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ وہ اپنے خونچے برابر برابر لگاتے ہیں اور راہ گیر اکثر ان میں سے آخری سے خرید لیتا ہے کیونکہ جس شے کے دیکھنے سے اس پر پہلی مرتبہ اثر نہیں ہوا تھا اس کے بار بار نظر کے سامنے آنے سے وہ مجبور ہو جاتا ہے۔ ایک مریض جو اس شے کا نام نہیں بتا سکتا جو اس کو دکھلائی جاتی ہے اس وقت اس کے نام بتلانے پر قادر ہو جاتا ہے، جب وہ اس کو دیکھتا بھی ہے اور چھوتا بھی ہے۔

جمع مہیجات کی مثالیں لاتعداد ہیں مگر آئندہ آنے والے ابواب کے مضامین کو ابھی سے بیان کرنا مناسب نہیں ہے۔ جبلت، چشمہ شعور، توجہ امتیاز ایتلاف حافظہ جمالیات اور ارادہ کے ابواب میں اس اصول کی خالص نفسیاتی حلقے کے اندر لاتعداد مثالیں ملیں گی۔

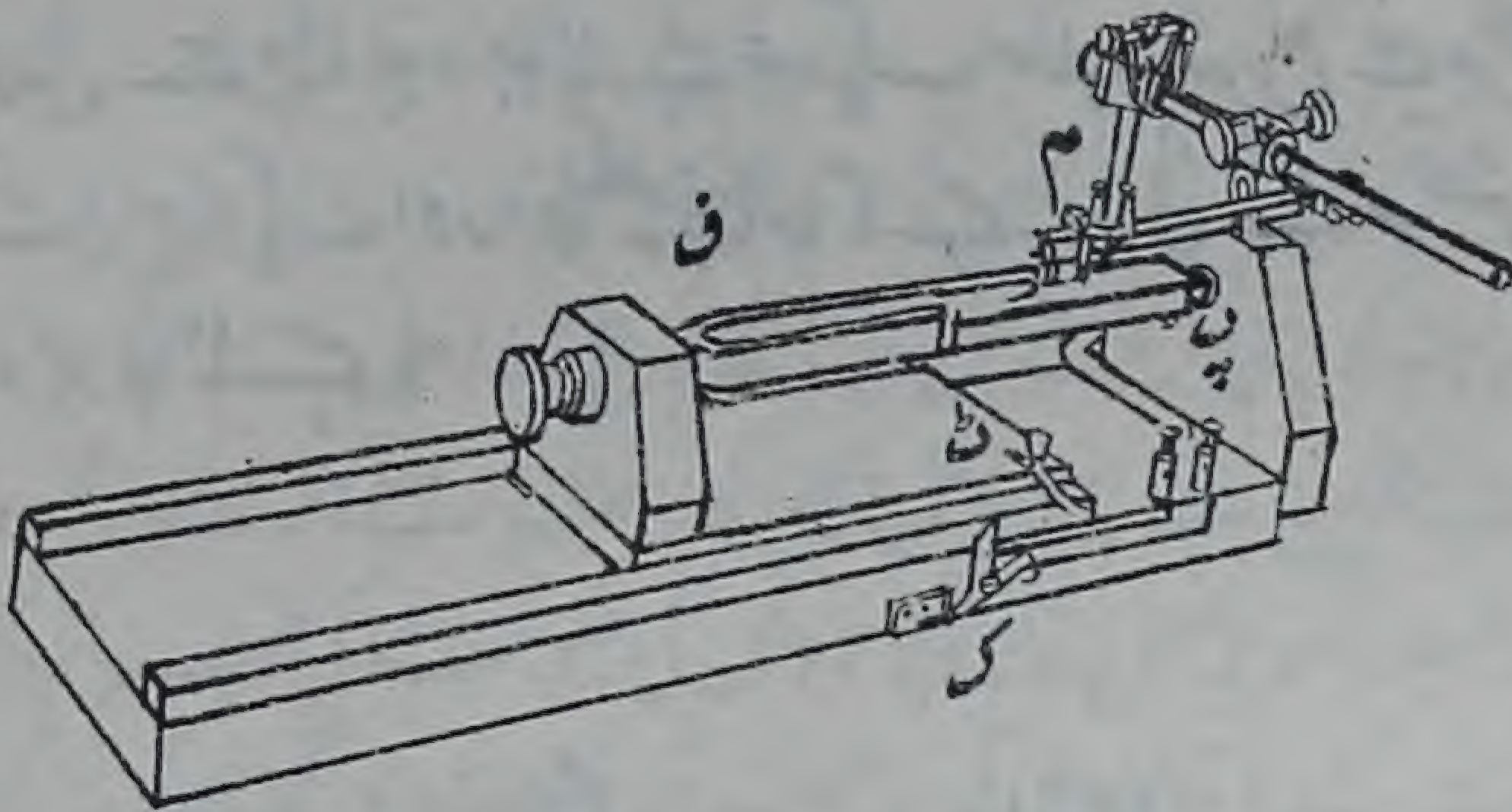
زمان ردعمل اختیاری تحقیق کی ایک راہ پر گذشتہ چند سال میں نہایت

ہوشیاری کے ساتھ گام فرسائی کی گئی ہے۔ اور یہ اس امر کی تحقیق ہے کہ عصبی واقعات میں کتنا وقت صرف ہوتا ہے۔ ہیلم ہولٹز نے مینڈک کے سریتی عصب میں سرعت تموج کو دیکھ کر اس طرف پیش قدمی کی۔ لیکن جو طریقے اس نے استعمال کئے وہ بہت جلد حسی اعصاب اور مرکزوں پر استعمال کئے گئے۔ اور جو نتائج مرتب ہوئے ان کو رفتار فکر کی پیمائش کے نام سے دنیا کے سامنے لایا گیا۔ اس پر عام طور سے دلچسپی کا اظہار ہوا۔ کیونکہ سرعت فکر ہمیشہ سے ضرب المثل چلی آتی ہے۔ کسی شے کی اگر رفتار انتہائی طور پر حیرت انگیز اور ناقابل یقین خیال کی جاتی تھی تو وہ فکر کی تھی۔ اور جس طرح سے حکمت نے اس راز سربستہ کو اپنی گرفت میں لینا شروع کیا اس سے لوگوں کو وہ زمانہ یاد آگیا جب فرینکلین نے پہلے پہل بجلی کو آسمان سے اترنے پر مجبور کیا تھا جو زمین پر نئے اور نسبتہً سر دنسل کے دیوتاؤں کی حکومت کی خبر دیتا تھا۔ مگر میں پہلے ہی سے کہے دیتا ہوں کہ سرعت فکر نہایت ہی گمراہ کن ترکیب ہے کیونکہ کسی حالت میں بھی صاف طور پر یہ دریافت نہیں ہوسکا کہ جس زمانہ کی پیمائش کی گئی ہے اس میں کونسا خاص فعل فکر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ مدتیں دراصل اس وقفہ کو ظاہر کرتی ہیں جو بعض مہیجوں کے عمل کے بعد ان کی ردات کے ہونے میں صرف ہوتا ہے۔ ردعمل کی بعض شرائط پہلے سے موجود کردی جاتی ہیں یعنی حرکی و حسی خلایا میں وہ تناؤ پہلے ہی مان لئے جاتے ہیں جس کو ہم حالت انتظاری کہتے ہیں۔ ردعمل میں جتنا وقت صرف ہوتا ہے اس میں فی الحقیقت کیا ہوتا ہے (یا بہ الفاظ دیگر موجودہ تناؤ میں کونسی شے کا اضافہ ہوجاتا ہے جس سے اخراج وقوع میں آجاتا ہے) اس کی ابتک نہ تو عصبی نقطۂ نظر سے تحقیق ہوئی ہے اور نہ ذہنی نقطۂ نظر سے ؛

ان تمام تحقیقات کے طریقہ کار کی نوعیت تقریباً ایک ہی ہوتی ہے موضوع کو کسی نہ کسی قسم کا اشارہ کیا جاتا ہے ساتھ ہی وقت پیما آلات پر اس کا وقت تحریر ہوجاتا ہے اس پر موضوع سے کسی نہ کسی طرح کی عضلی حرکت ہوتی ہے جو ردعمل ہوتا ہے اور آلات پر اس کا وقت بھی خود بخود تحریر ہوجاتا ہے

ان دونوں تحریروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے وہی زمان ردعمل ہے۔ وقت پیما آلات مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک ڈھول سا چکر کرتا رہتا ہے اس پر ایک کاغذ منڈھا ہوا ہوتا ہے جو دھوئیں میں رکھ کر سیاہ کر لیا جاتا ہے۔ اس کاغذ پر برقی قلم سے ایک خط بنتا چلا جاتا ہے۔ جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ خط خود بخود کھینچنا بند ہو جاتا ہے۔ اور ردعمل کے بعد خود بخود پھر بننے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور برقی قلم ہوتا ہے۔ (اور یہ کسی دھات کی سلائی سے جڑا ہوا ہوتا ہے جو ایک معلوم شرح سے مرتعش ہوتی ہے یہ پہلے خط کے برابر ایک اور خط کھینچتا جاتا ہے۔ سلائی کے مرتعش ہونے سے یہ خط پھیر دار ہو جاتا ہے۔

شکل نمبر ۲۱

ردعمل والے خط میں اشارہ اور ردعمل کے مابین جو درز رہ جاتی ہے اس کا پھیروں والے خط کے مقابلہ میں رکھ کر حساب کیا جاتا ہے۔ شکل نمبر ۲۱ میں پہلے نشان پر خط ردعمل کے اشارہ سے منقطع ہو جاتا ہے دوسرے نشان پر ردعمل ہونے کے ساتھ پھر شروع ہو جاتا ہے۔ لڈوگ اور ہبری کے وقت پیما اس قسم کے آلہ کی عمدہ مثالیں ہیں۔

ایک اور قسم آلہ میں ٹھہرنے والی گھڑی ہوتی ہے جس کی سب سے مکمل صورت ہپ کا وقت نما ہے۔ سوئیاں سیکنڈ کے ۱/۱۰۰۰ حصہ تک کو بتا سکتی ہیں۔ اشارہ (مناسب برقی تعلق کی بنا پر) اس کو چلا دیتا ہے۔ ردعمل اس کو ٹھہرا دیتی ہے۔ اس کی ابتدائی اور انتہائی حالت کو دیکھ کر ہم فوراً اور بغیر کسی مزید وقت کے اس وقت کو معلوم کر لیتے ہیں جس کی ہمیں ضرورت ہوتی ہے

شکل نمبر ۲۲ - باڈوچ کا رڈاتی وقت نما۔ ف دوشاخہ جس میں ایک چھوٹی سی پلیٹ لگی ہوتی ہے جو کاغذ کو پکڑے رہتی ہے، جس پر برقی قلم خطوط وغیرہ بناتا ہے۔ پ ایک پلگ ہے جسکے دبانے سے دوشاخے کی دونوں شاخیں پھیل جاتی ہیں اور جب اسی کو ایک خاص نقطہ تک کھینچا جاتا ہے تو دوشاخہ اپنی اصلی حالت پر آجاتا ہے۔ دوشاخہ بجتا ہے تو اس کی حرکت بازگشت سے دود آلودہ کاغذ پر ایک لہردار خط بنجاتا ہے۔ ٹ پر دوشاخہ سے ایک زبان لگی ہوتی ہے۔ اور ک پر ایک برقی کنجی ہے جس کو زبان کھولتی ہے اور جس سے برقی قلم کا تعلق ہوتا ہے۔ کھلتے وقت قلم اپنی جگہ بدل دیتا ہے اور لہردار خط کاغذ پر ذرا ہٹ کر بنتا ہے۔ کھلنے سے ردعمل کرنے والے کے لئے مختلف طور پر اشارے کا کام لیا جاسکتا ہے۔ اور اس کی ردعمل سے قلم کے بند ہونے کا بھی کام لیا جاسکتا ہے جس پر خط اپنی پہلی سطح پر لوٹ آتا ہے۔ زمان ردعمل ان لہروں کے مساوی ہوتا ہے جو دوسری سطح پر بنتی ہیں لۂ

اس سے بھی ایک سادہ آلہ ہے مگر یہ اس قدر تشفی بخش نہیں ہے اور یہ ایکسینر اور اوبرسٹبنر کا نقش پیما ہے جس کی ایک اصلاح شدہ شکل کی ہیں نے اوپر تصویر دی ہے جو میرے رفیق پروفیسر باڈچ کے پاس اچھی طرح کام دیتا ہے۔

جس طریق پر اشارے اور ردعمل کا تعلق وقت نما آلات کے ساتھ ہوتا ہے وہ مختلف اختبارات میں مختلف ہوتا ہے۔ ہر نئے مسئلہ کے لئے نئی قسم کے برقی و میکانیکی آلات کی ضرورت ہوتی ہے۔

سب سے کم پیچیدہ پیمائش وقت وہ ہے جو سادہ زمان ردعمل کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں صرف ایک ہی حرکت ہوتی ہے اور ایک ہی اشارہ ہوتا ہے اور دونوں پہلے سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ حرکت عموماً یہ ہوتی ہے کہ ہاتھ سے برقی کنجی کو بند کیا جاتا ہے۔ پھر جبڑے ہونٹ حتیٰ کہ پپوٹے تک سے اعضائے ردعمل کا کام لیا گیا ہے۔ اور آلات میں ان کے اعتبار سے تغیرات کئے گئے ہیں۔ مہیج حرکت کے مابین جو وقت صرف ہوتا ہے وہ معمولاً ۱/۱۰ سے لیکر ۳/۱۰ سکنڈ تک ہوتا ہے اور اس میں ان حالات کے مطابق تغیر ہوتا ہے جن کا اکثر ذکر ہوگا۔

جس حالت میں ردات عمل مختصر اور باقاعدہ ہوتی ہیں تو موضوع اختبار انتہائی توجہ کی حالت میں ہوتا ہے، اور جب اشارہ ہوتا ہے تو اس کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس سے مشین کی طرح ردعمل وقوع میں آئی ہے اور جیسے ادراک و ارادہ کا کوئی نفسی عمل درمیان میں حائل نہ ہو۔ کل سلسلہ اس قدر سریع ہوتا ہے کہ ادراک گویا کہ ماضی کی طرف ہٹا ہوا ہوتا ہے اور واقعات کی ترتیب حافظہ میں پڑھی جاتی ہے بجائے اس کے کہ اسوقت معلوم ہو۔ کم ازکم میرا ذاتی تجربہ تو اس بارے میں یہی ہے، اور میں دیکھتا ہوں کہ دوسرے بھی اس بات میں میرے ساتھ متفق ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ہمارے دماغ یا ذہن میں کیا ہوتا ہے۔ اس کا جواب دینے کے لئے ہم کو اس کی تحلیل کرنی چاہئے کہ ردعمل کو نسے اعمال کو مستلزم ہے۔ ظاہر ہے کہ کچھ وقت ان مدارج میں ضائع ہو جاتا ہے۔

(۱) مہیج حوالی کے آلات حس کو اسطرح سے منہیج کرتا ہے کہ تموج حسی عصب میں گذر جائے۔

(۲) تموج حسی عصب سے گذر جاتا ہے؛
(۳) مرکز میں تموج حسی جہت سے حرکی رخ کی طرف مڑتا ہے؛
(۴) تموج نخاع اور حرکی عصب سے گذرتا ہے؛
(۵) حرکی تموج عضلہ کو انقباضی نقطہ تک متہیج کرتا ہے؛

اس میں شک نہیں کہ وقت عضلہ کے باہر مفاصل جلد وغیرہ میں بھی ضائع جاتا ہے اور جب وہ مہیج جو اشارہ کا کام دیتا ہے دھڑ یا اعضا پر لگایا جاتا ہے، تو نخاع کے مابین حسی ایصال میں بھی وقت ضائع جاتا ہے؛

ان میں تیسری نوبت ایسی ہے جس سے ہمکو یہاں خاص طور پر دلچسپی ہے۔ اور مدارج تو ایسے ہیں جنکا خالصتہً عضویاتی اعمال سے تعلق ہے۔ یعنی یہ اعلیٰ مرکزی عمل ہے اور غالباً اس کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا شعور بھی ہوتا ہے۔ وہ کس قسم کا ہوتا ہے؟ ونٹ کو یہ فیصلہ کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ یہ نہایت ہی پیچیدہ اور لطیف قسم کا شعور ہوتا ہے۔ وہ ایک ارتسام کے شعوری طور پر قبول کرنے میں دو درجے کرتا ہے۔ ایک کو ادراک کہتا ہے اور دوسرے کو اتوراک کہتا ہے اور ایک کو شے کے محض حوالی نظر میں داخل ہونے کے مشابہ کہتا ہے اور دوسرے کو اس کے مرکزیا نقطۂ نظر کے مقابل آنے کے مشابہ کہتا ہے۔ ایک شے کا بے توجہ وقوف اور اس کی طرف توجہ میرے نزدیک ادراک اور اتوراک کے ان معنی کے مساوی ہیں جن میں ونٹ ان کو استعمال کرتا ہے۔ وقوف ارتسام کی ان دو شکلوں پر ونٹ رد عمل کرنے میں شعوری ارادہ کا اضافہ کرتا ہے، اور ان تینوں کو نفسی طبیعی اعمال سے منسوب کرتا ہے اور یہ فرض کرتا ہے کہ یہ اس سلسلہ میں جس طرح سے کہ ذکر کیا گیا ہے اسی طرح سے واقعاً ہوتے ہیں۔ کم از کم میں تو اس کا یہی مفہوم سمجھا ہوں۔ اس نفسی طبیعی نوبت یعنی (۳) میں جتنا وقفہ صرف ہوتا ہے اس کے معلوم کرنے میں سب سے سادہ طریقہ تو یہ ہوگا کہ (۱) (۲) (۴) اور (۵) کے خالص طبیعی اعمال کا علحدہ علحدہ وقفہ معلوم کیا جائے اور کل زمان رد عمل میں سے اس وقفہ کو تفریق کر دیا جائے۔ اس قسم کی کوششیں کی گئی ہیں۔ لیکن حساب کے لئے جو چیزیں دی ہوئی ہیں وہ (جیسا کہ ونٹ تسلیم کرتا ہے) اس قدر ناقص ہیں کہ ان کو

کام میں نہیں لایا جا سکتا۔ نوبت نمبر ۳ میں جو وقت صرف ہوتا ہے اس کو کل زمان ردعمل سے فی الحقیقت علیحدہ نہیں کیا جا سکتا اور دیگر اعمال کی طرح سے غیر متحقق چھوڑنا پڑتا ہے؛

میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ شعوری احساسات کا ایسا کوئی تسلسل نمبر ۳ کے درمیان نہیں ہوتا جیسا کہ ونٹ نے بیان کیا ہے۔ یہ مرکزی ہیجان و اخراج کا عمل ہوتا ہے جس کے ساتھ اس میں شک نہیں کہ کچھ احساس بھی ہوتا ہے لیکن یہ احساس کس قسم کا ہوتا ہے اس کی نسبت ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ اس قدر گریزاں ہوتا ہے اور ارتسام وحرکت ردعمل کی نسبتہً پائیدار یاداتنی جلد جگہ لے لیتی ہے کہ جس کی کوئی حد ہی نہیں ہے۔ احساس ارتسام اس پر توجہ، ردعمل کا خیال، ردعمل کرنے کی نیت۔ اس میں شک نہیں کہ دوسری حالتوں میں عمل کی کڑیاں ہونگی اور ایسی ردعمل کا باعث ہونگی (جس میں بہت زیادہ دیر صرف ہوگی) لیکن یہ دوسرے حالات وہ نہیں جن سے ہم کو ان اختبارات میں تعلق ہوتا ہے۔ اور یہ نتیجہ نکالنا کہ چونکہ ردعمل ایک ہی نتیجہ کا باعث ہوتے ہیں لہذا یہ اپنی داخلی ذہنی ساخت میں بھی یکساں ہی ہونگے صنمیاتی نفسیات ہوگی (جس کی آئندہ چلکر ہم کو بہت سی مثالیں ملیں گی)۔ نوبت نمبر ۳ کا احساس یقیناً کوئی واضح ادراک نہیں ہوتا۔ یہ اضطراری اخراج کی حس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتا۔ مختصر یہ ہے کہ ردعمل جس کی مدت کی پیمائش کیجاتی ہے وہ خالص اضطراری حرکت ہوتی ہے اور کوئی نفسیاتی واقعہ نہیں ہوتا۔ یہ سچ ہے کہ ایک مقدم نفسیاتی حالت اس اضطراری فعل کی شرط ہوتی ہے، توجہ اور ارادہ کی تیاری اشارے کا انتظار اور جونہی یہ آئے فوراً ہاتھ کو حرکت کے لئے تیار رکھنا، عصبی تناؤ جس کے ساتھ موضوع اس کا انتظار کرتا ہے یہ تمام اس میں اس وقت کے لئے ایک نئے راستے یا اضطراری اخراج کی ایک نئی قوس بنانے کی شرائط ہوتی ہیں۔ آلۂ حس سے جو متعلق قطعہ ہوتا ہے اور جو ہیج کو لیتا ہے اور حرکی مرکز کو بھیجتا ہے جو ردعمل کو خارج کرتا ہے پہلے ہی سے ہیجان مقدم سے پُر ہوتا ہے اور توجہ منتظر سے اس کی ہیجان پذیری غایت درجہ بڑھ جاتی ہے۔ اس لئے اشارہ فوری طور پر اخراج کے

پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ نظام عصبی کا کوئی اور حصہ اس وقت اس کیفیت میں نہیں ہوتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ موضوع بعض اوقات غلط اشارہ پر رد عمل کر بیٹھتا ہے۔ خصوصاً جب یہ اسی قسم کا ارتسام ہوتا ہے جس قسم کا کہ اشارہ مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن اگر اتفاقاً ہم تھک گئے ہوں یا اشارہ غیر متوقعہ طور پر کمزور ہو اور ہم فوراً رد عمل نہ کریں بلکہ اس امر کے قطعی ادراک پر کہ اشارہ ہو چکا ہے اور اس کے لئے پورے ارادے سے کام لیں تو وقت بیحد ہی طویل ہو جاتا ہے (ایکسنر کے تجربہ کے مطابق ایک سیکنڈ یا اس سے بھی زیادہ) اور ہمکو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ عمل اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل مختلف ہے*

حقیقت یہ ہے کہ زمان رد عمل کے اختبارات ایسی صورت میں جن پر ہم فوراً اپنی ان معلومات کو استعمال کر سکتے ہیں جو ہم نے جمع ہیجانات کے متعلق حاصل کی ہیں، توجہ انتظاری اس عمل کا صرف موضوعی نام ہے جس کو معروضی طور پر کسی راستہ کا جزوی ہیجان کہتے ہیں اور یہ راستہ اشارہ کے لئے مرکز سے اخراج کی طرف جاتا ہے۔ باب ۱۱ میں ہم کو معلوم ہوگا کہ ہر قسم کی توجہ میں نظام عصبی کا وہ حصہ ضرور مہیج ہوتا ہے جس کا تعلق اس شے کے احساس سے ہوتا ہے جس کی طرف توجہ ہو رہی ہے۔ یہاں پر یہ راستہ ہیجانی حرکی قوس ہے جس کو طے کرنا ہوتا ہے۔ اشارہ کی مثال شعلہ کی سی ہوتی ہے جو بچھی ہوئی سرنگ میں لگ جاتا ہے۔ ان حالتوں میں عمل بالکل اضطراری فعل کے مشابہ ہوتا ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ جن افعال کو معمولاً اضطراری کہا جاتا ہے ان میں قوس عضوی نشو و نما کا مستقل نتیجہ ہوتی ہے۔ یہاں سابقہ دماغی حالات کا لمحی نتیجہ ہے*

مجھے یہ بیان کرکے مسرت ہوتی ہے کہ گذشتہ فصلوں کے (اور انکے متعلق تعلیقات) لکھنے کے بعد سے خود ونٹ کا بھی وہی خیال ہو گیا ہے جو میرا ہے۔ وہ اب اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ سب سے چھوٹی ردات عمل میں نہ تو ادراک ہوتا ہے اور نہ ارادہ بلکہ یہ محض دماغ کے اضطراری افعال ہوتے ہیں جو مشق کی بنا پر ہو جاتے ہیں۔ اس کی اس تبدیلی خیال کی وجہ وہ اختبارات ہیں جو اس کے معمل میں ہر ایل لینج نے کئے ہیں جس نے مہیج پر توجہ کرنیکے دو طریقوں کے

مابین امتیاز کیا ہے اور جس کی تحقیق ہے کہ ان سے بہت ہی مختلف زمانی نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ ردعمل کے انتہائی حسی طریقے میں (جو لینج نے اس کا نام رکھا ہے) موضوع اپنا ذہن جہاں تک کہ اس سے ہوسکتا ہے متوقعہ اشارہ پر متوجہ رکھتا ہے اور عملاً عمل میں آنے والی حرکت کے خیال سے باز رہتا ہے۔ انتہائی عضلی طریقہ میں موضوع اشارہ کا خیال نہیں کرتا بلکہ جتنا اس سے ہوسکتا ہے حرکت کیلئے تیار رہتا ہے۔ عضلی رداتٖ حسی رداتٖ کی نسبت بہت ہی مختصر ہوتی ہیں اور ان کے مابین بالاوسط ۱/۱۰ سیکنڈ کا فرق ہوتا ہے۔ اسی لئے ونٹ ان کو رداتٖ مختصر کہتا ہے اور لینج کے ساتھ اس کو اس امر میں اتفاق ہے کہ یہ محض اضطراری افعال ہیں۔ مگر حسی رداتٖ کو وہ مکمل کہتا ہے اور جہاں تک ان کا تعلق ہے اپنے ابتدائی خیال پر قائم ہے۔ لینج کہتا ہے کہ جب ہم انتہائی حسی طریقہ پر ردعمل شروع کرتے ہیں تو وقفات اس قدر طویل ہوتے ہیں کہ ان کو غیر متعلق کہہ کر نظر انداز کرنا پڑتا ہے۔ صرف اس حالت میں جب موضوع متواتر اور مخلصانہ مشق کے بعد اپنی ارادی تسویق اور حسی ارتسام میں نہایت صحیح تعلق پیدا کر لیتا ہے اس وقت البتہ ایسے وقفے ملتے ہیں جن کو حسی رداتٖ کا نمونہ کہا جاسکتا ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ شدید اور خارج از بحث ہونے ہی غالباً حقیقی اور مکمل وقفے ہیں اور یہی ایسے وقفے ہیں جن میں ادراک وارادے کے واقعی اعمال وقوع میں آتے ہیں (دیکھو صفحہ ۱۰۱ تا صفحہ ۱۰۲) اصلی حسی وقفہ جو مشق کے بعد ہم پہنچتا ہے غالباً ایک دوسری قسم کی اضطراری حرکت ہوتی ہے جو ان اضطراری حرکتوں سے کم مکمل ہوتی ہے جن کو موضوع حرکت کی طرف متوجہ ہوکر تیار کرتا ہے۔ حسی طریقہ میں عضلی طریقہ کی نسبت وقت میں بہت تغیر ہوتا ہے۔ مختلف عضلی رداتیں ایک دوسرے سے بہت ہی کم فرق ہوتا ہے۔ انھیں میں غلط اشارہ پر عمل کرنے کا مظہر نمایاں ہوتا ہے۔ ان دو نمونوں کے مابین جو وقفے ہوتے ہیں ان کے وقوع کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ توجہ دونوں انتہاؤں میں سے ایک کی طرف پوری طرح ہونے سے قاصر رہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر لینج نے جو دو قسموں کے مابین امتیاز کیا ہے وہ نہایت ہی اہم ہے اور یہ کہ انتہائی عضلی طریقہ جس سے مختصر ترین اور مستقل ترین وقفات

حاصل ہوتے ہیں تقابلی تحقیق میں اسی کو پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ خود ہرنج کے عضلی وقفہ اوسطاً ۱۲۳ء اور حسی وقفہ ۲۳۰ء سیکنڈ تھا۔

لہذا یہ اختبارات کسی طرح سے بھی رفتار فکر کی پیمائشیں نہیں ہیں۔ انمیں اگر کسی قسم کا ذہنی عمل ہو سکتا ہے تو اسوقت ہو سکتا ہے، جب ہم انکو مخلوط و مرکب کر دیتے ہیں۔ انکو مختلف طریقوں پر پیچیدہ بنایا جاسکتا ہے۔ اول تو اسطرح سے کہ جبتک اشارہ کا واضح تصور نہ ہو جائے ردعمل نہ کرے (یہی ونٹ کا زمان امتیاز و زمان ائتلاف ہے۔ (جب اشارہ کا واضح تصور ہو جائے، اسوقت ردعمل کیا جائے اسطرح سے کہ مختلف قسم کے اشارے لئے جائیں۔ ہر ایک کیلئے ردعمل جدا ہو۔ اور موضوع کو اس کا علم ہو کہ اب اس کو کونسا اشارہ ملنے والا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ردعمل پہلے شناخت اور پسند کے بغیر دشوار ہوگی۔ اس میں بھی جو امتیاز و انتخاب ہوگا وہ بھی ہمارے ان عضلی اعمال سے بالکل مختلف ہوگا جن کو ہم معمولاً امتیاز و انتخاب کہتے ہیں۔ بہر حال سادہ زمان ردعمل پر ان تمام پیچیدگیوں کا اضافہ کر لیا جاسکتا ہے اور نقطہ آغاز وہی ہے اس لئے اب خود اس کے تغیرات پر مختصر سا تبصرہ کر دیا جائے۔

زمان ردعمل فرد اور اس کی عمر کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ بڈھے اور غیر متمدن اشخاص میں یہ مدت بہت طویل ہوتی ہے (چنانچہ ایکسنیر کا مشاہدہ ہے کہ ایک بڈھے کو تقریباً ایک سیکنڈ لگا تھا) بچوں میں بھی یہ مدت بہت طویل ہوتی ہے (نصف سیکنڈ ہرزین کو یکولاس)

مشق سے یہ مدت بہت کم ہو جاتی ہے۔ ہر شخص میں مشق کے بعد جو وقفہ رہ جاتا ہے وہ اس کے لئے کم از کم ہوتا ہے اس سے زیادہ کمی ممکن نہیں ہوتی۔ مذکورہ بڈھے کا زمان ردعمل بہت مشق کے بعد ۱۸۶ء سیکنڈ رہ گیا تھا۔

تکان سے یہ زمانہ طویل ہو جاتا ہے۔

ارتکاز توجہ اس کو مختصر کر دیتا ہے۔ اس کی تفصیل توجہ کے باب میں دیجائیگی۔

اشارہ کی نوعیت اس کو متغیر کر دیتی ہے۔ ونٹ لکھتا ہے

میں نے یہ دیکھا کہ بجلی کے مہیج سے جب جلد پر ارتسامات پیدا کئے گئے تو اس میں اس سے کم وقفہ صرف ہوا جو حقیقی لمسی حسوں میں صرف ہوتا ہے۔ چنانچہ

ذیل کے اوسط سے ظاہر ہوتا ہے :۔

	اوسط	اوسط تغیر
آواز	۰٫۱۶۷	۰٫۰۲۲۱ سیکنڈ
روشنی	۰٫۲۲۲	۰٫۰۲۱۹ 〃
بجلی کی جلدی حس	۰٫۲۰۱	۰٫۰۱۱۵ 〃
لمسی حس	۰٫۲۱۳	۰٫۰۱۳۴ 〃

ذیل میں میں ان اوسطوں کو بھی درج کرتا ہوں جو ونڈگمشٹا ہو میں نے مرتب کئے ہیں

	ہرسچ	ہینکل	ایکسنر
آواز	۰٫۱۴۹	۰٫۱۵۰۵	۰٫۱۳۶۰
روشنی	۰٫۲۰۰	۰٫۲۲۴۶	۰٫۱۵۰۶
جلدی	۰٫۱۸۲	۰٫۱۵۴۶	۰٫۱۳۳۷

تھوڑا ہی عرصہ (۱۸۸۶ء) ہوا ہے کہ حرارت و برودت کی روات کی اے گولڈ شینڈر اور ونٹشا گو نے پیمایش کی ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ یہ لمسی روات سے نسبتاً سست ہیں اور یہ کہ حرارت کی روات خاص طور پر زیادہ سست ہیں اور برودت کی اس سے بھی زیادہ ہیں۔ فرق (گولڈ شنیڈر کے مطابق) جلد کے عصبی اختتامات پر مبنی ہیں ؛

ذائقہ کی روات کی ونٹشا گو نے پیمائش کی ہے۔ ان میں ان چیزوں کے اعتبار سے فرق واقع ہوا جو استعمال کی گئی ہیں اور یہ نصف سیکنڈ تک ہوا ہے جب شناخت ہوتی ہے۔ محض کسی شے کے زبان پر ہونے کے ادراک میں ۱۵۹ء سے ۲۱۹ء تک تغیر ہوئے ہیں۔

شامہ کے روات کا ونٹشا گو بیوکولا بیونس نے مطالعہ کیا ہے۔ یہ سست ہوتے ہیں اور ان کا اوسط وقفہ تقریباً نصف سیکنڈ ہے ؛

غور کرنے پر یہ بات معلوم ہوگی کہ سماعت، بصارت اور لمس دونوں کی نسبت جلد ردعمل کرتی ہے۔ ذائقہ اور بو ان سے بھی سست ہیں۔ ایک شخص جس زبان کے سرے پر ۱۲۵ء سیکنڈ میں ردعمل کیا تھا جب اس کے اسی مقام پر کونین

لگائی گئی تو ۹۹۳ء سیکنڈ اس کے ذائقہ پر رد عمل کرنے میں صرف ہوئے۔ایک اور شخص میں زبان کی جڑ کونمس پر رد عمل کرنے میں ۱۴۱ء سیکنڈ صرف ہوا اور شکر پر ۵۵۲ء سیکنڈ (وڈشاگو مقتبسہ بیو کولا ۳-۱) بیو کولا نے خوشبوؤں میں ۲۳۴ء سے ۸۱ء تک تغیر پایا ہے یہ فرق خوشبوؤں اور اجزاء کے اعتبار سے واقع ہوا ہے؛

اشارہ کی شدت سے بھی فرق واقع ہوتا ہے۔جس قدر مہیج شدید ہوگا اسی قدر وقفہ کم صرف ہوگا۔ہرزئین نے ایک ہی موضوع کے پاؤں کی انگلی کے گٹے سے جو رد عمل ہوا اور پھر ہاتھ کی جلد پر جو ہوا اس کا باہم مقابلہ کیا ہے۔دونوں جگہوں کو ایک ہی وقت میں متہیج کیا گیا۔اور موضوع نے ہاتھ اور پیر دونوں سے ایک ہی وقت میں رد عمل کی کوشش کی۔لیکن پیر کی حرکت ہمیشہ سریع ہوتی تھی۔لیکن جب گٹے کے بجائے اچھی کھال کو چھوا گیا تو ہمیشہ ہاتھ پہلے رد عمل کرتا تھا۔ونٹ یہ ثابت کرنی کی کوشش کرتا ہے کہ جب اشارہ محض قابل ادراک ہوتا ہے تو وقت تقریباً تمام حواس میں ایک ہی صرف ہوتا ہے یعنی ۳۳۲ء سیکنڈ؛

جس حالت میں اشارہ لمسی ہوتا ہے تو اس مقام سے بھی منتجہ زمان رد عمل میں فرق واقع ہوتا ہے جس مقام پر کہ یہ مس کرتا ہے۔جی ایس ہال اور وی کرائز کی تحقیق ہے کہ انگلی کے سرے کا رد عمل شانہ کے وسط سے کم تھا حالانکہ انگلی سے عصبی فاصلہ زیادہ تھا۔اس تحقیق سے تموج کی سرعت ایصال کی پیمائشیں غلط ثابت ہو جاتی ہیں۔کیونکہ یہ سب کے سب ان وقفوں کے مقابلہ پر مبنی ہیں جو عضو کے انجام اور عضو کے آغاز کے ردات سے مرتب ہوتے ہیں۔انھیں مشاہدین کی تحقیق ہے کہ حوالی شبکیہ سے جو اشارے دیکھے جاتے ہیں ان پر رد عمل دیر میں ہوتا ہے اور انھیں اشاروں کو اگر براہ راست دیکھا جاتا ہے تو رد عمل میں کم وقت صرف ہوتا ہے؛

موسم سے بھی فرق واقع ہوتا ہے۔سردی کے دنوں میں جب ٹھنڈ زیادہ ہوتی ہے تو وقفہ ۱/۱۰۰ سیکنڈ کم صرف ہوتا ہے؛

منشی اشیاء سے وقفہ میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔کافی اور چائے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کم ہو جاتا ہے۔شراب اور ایلکوہل کی تھوڑی مقدار سے ابتداءً تو وقفہ

کم ہوتا ہے اور بعد میں بڑھ جاتا ہے لیکن اگر فوراً ہی ان کی زیادہ مقدار دی جائے تو وقفہ کے کم کرنے والی نوبت تقریباً محو ہو جاتی ہے۔ کم از کم دو جرمن مشاہدین کا تو یہی بیان ہے۔ ڈاکٹر جے ڈبلیو وارین (جن کے مشاہدات سابقہ مشاہدات سے زیادہ کامل ہیں) انھوں نے ان کی معمولی مقداروں سے کوئی فرق محسوس نہیں کیا۔ مارفیا وقت کو طویل کر دیتی ہے۔ ایمل نائٹریٹ سے وقت طویل ہو جاتا ہے۔ مگر اس کے سونگھنے کے بعد ممکن ہے معمول سے بھی کم وقت ہو جائے۔ ایتھر اور کلوروفارم سے مدت بڑھ جاتی ہے۔

بعض بیماری کی حالتوں میں یہ وقفہ فطرتاً طویل ہو جاتا ہے۔

حرکت کے دبانے میں (مثلاً جبڑے کے عضلہ کو انقباض سے باز رکھنے میں) جو وقفہ صرف ہوتا ہے وہ تقریباً اسی قدر ہوتا ہے جس قدر کے اس کے پیدا کرنے میں صرف ہوتا ہے۔

زمان ردعمل پر بہت محنت کی گئی ہے میں نے اس کا بہت ہی تھوڑا سا حصہ بیان کیا ہے۔ یہ ایسا کام ہے جو خصوصیت کے ساتھ صابر اور صحت پسند اذہان انجام دے سکتے ہیں اور وہ اس موقع سے فائدہ اٹھانے سے قاصر نہیں رہے ہیں۔

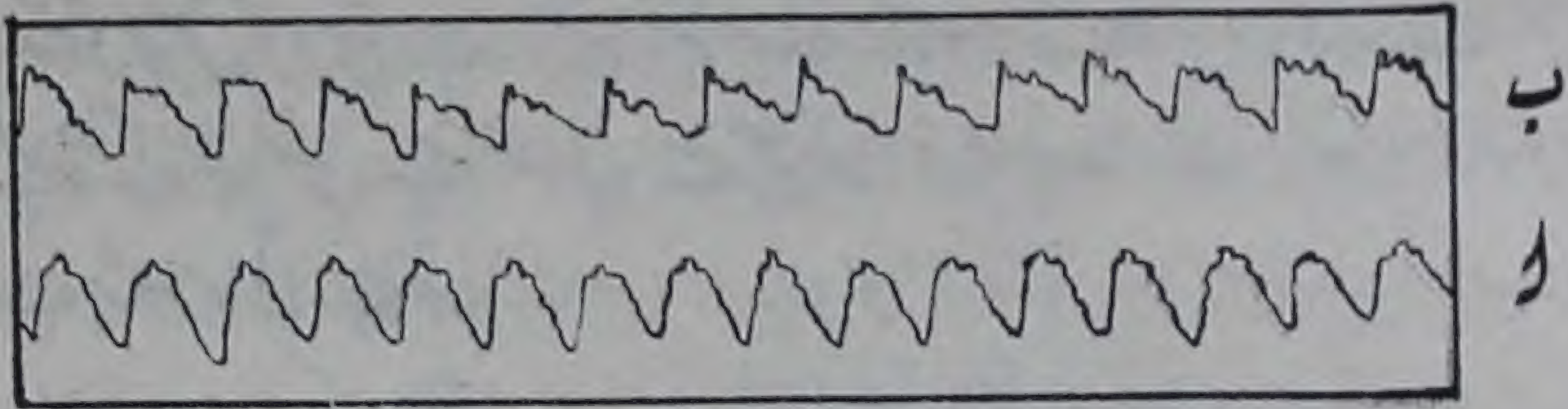
دماغ کی دموی درآمد

اب جو بات ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے وہ دوران خون کی وہ تبدیلیاں ہیں جو دماغی فعلیت کے ساتھ ہوتی ہیں۔

قشر دماغ کے ہر حصہ میں یہ بات ہے کہ جب اس کو بجلی سے متاثر کیا جاتا ہے تو موضوع کے دوران خون اور تنفس دونوں پر اثر پڑتا ہے۔ خون کا دباؤ تمام جسم میں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ حرکی رقبے زیادہ ذکی الحس ہوتے ہیں لیکن ان کے علاوہ بھی تمام قشر کے متاثر کرنے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ قلب کی حرکت کی سستی اور تیزی بھی مشاہدہ میں آتی ہے میسو نے اپنے آلہ خون نما کو استعمال کر کے دریافت کیا ہے کہ ذہنی کام کرتے وقت بازوؤں کی طرف خون کی آمد کم ہو جاتی ہے اور شریانی تناؤ بڑھ جاتا ہے۔ دیکھو شکل نمبر ۲۳ خفیف ترین جذبہ بھی

بازوؤں کے کھچنے کا موجب ہوتا ہے چنانچہ پروفیسر لڈوگ کے معمل میں داخل ہونے سے موضوع کے بازو فوراً کھچ گئے۔ موضوع کو اسی چیز پر لٹایا گیا جس کا توازن خفیف سے تغیر سے بدل جاتا تھا۔ اگر سر کی طرف ذرا سے وزن کا اضافہ ہوتا تو یہ سر کی

ب

ا

شکل نمبر ۲۳۔ ضربات نبض کا خاکہ۔ ا دماغی سکون کی حالت ہیں۔ ب دماغی عمل کی حالت میں (از میسو) کو

طرف جھک جاتی اور اگر ٹانگوں کی طرف زیادہ ہوتا تو یہ اس طرف جھک جاتی۔ جس وقت موضوع کوئی ذہنی فعل انجام دیتا ہے تو اس کے سر کی طرف کا سرا جسم میں خون کی تقسیم کی بنا پر جھک جاتا ہے لیکن ذہنی فعلیت کے وقت دماغ کی طرف خون زیادہ آنے کا بہترین ثبوت میسو کے وہ مشاہدات ہیں جو اس نے ان تین اشخاص میں کئے ہیں جن کی کھوپری کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی اور اس وجہ سے دماغ بالکل نظر آتا تھا۔ عضویات کا یہ عالم اپنی کتاب میں ان آلات کا ذکر کرتا ہے جن کے ذریعہ سے اس نے نبض دماغ کا براہ راست خود اسی سے خط کھچوا کر مطالعہ کیا ہے جس وقت موضوع کو مخاطب کیا جاتا یا جب وہ فاعلانہ طور پر سوچتا تو اس کے جمجمہ کے اندر خون کا دباؤ بڑھ جاتا۔ مثلاً زبانی کوئی حساب کا سوال کرتے وقت میسو اپنی کتاب میں ایسے بہت سے نقشے دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ذہنی فعلیت کی رفتار تیز ہوتی ہے خواہ یہ عقلی ہو یا جذبی تو خون کی اس مقدار میں فوراً تغیر ہو جاتا ہے جو دماغ میں پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ ایک بار ایک عورت اس کے زیر تجربہ تھی۔ اس کی دماغی نبض کی تحقیق کرتے وقت میسو نے یہ دیکھا کہ خون کی آمد دماغ میں دفعتہً بہت زیادہ ہو گئی ہے جس کا بظاہر کوئی داخلی یا

خارجی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں اس نے ڈاکٹر سے اس امر کا اقرار کیا کہ اس کے اس وقت ایک کھوپری نظر پڑ گئی تھی جو کمرے میں ایک کرسی پر رکھی ہوئی تھی۔ اس سے اس میں ایک خفیف سی جذبہ کی سی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔

دماغ میں خون کی آمد میں جو تغیرات مشاہدہ میں آتے ہیں ان کا تنفسی تغیرات سے کوئی تعلق نہ تھا، اور ان سے ذہنی فعلیت فوراً بڑھ جاتی تھی۔ ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ وہ نظام نہایت ہی نازک ہے جس کے ذریعہ دوران خون دماغی فعلیت کی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ بہت ممکن ہے یہ قشر دماغ کے ہر حصہ کی طرف اس کے مصروف عمل ہونے کی حالت میں ہوتا ہو۔ مگر اس کے متعلق ہم کو معلوم کچھ نہیں ہے۔ مجھے اس کے کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ عصبی مادہ کی فعلیت اصلی مظہر ہے اور خون کا جوش اور صعود ثانوی نتیجہ ہے اکثر مشہور مصنف کہتے ہیں کہ گویا باہر کی طرف کا یہ دوسرا راستہ ہے۔ مگر جیسا کہ پروفیسر ایچ این مارٹن نے کہا وہ اس اعتقاد کی کوئی عضویاتی بنیاد نہیں ہے بلکہ یہ تو جو کچھ ہم کو خلایائی زندگی کے متعلق معلوم ہے اسکے براہ راست مخالف ہے۔ یہ سچ ہے کہ مزمن مرض کی وجہ سے جو خون ایک جگہ اکٹھا ہو جائے اسکے ثانوی نتائج ہو سکتے ہیں مگر وہ اجتماعات خون جن پر ہم غور کر رہے تھے وہ دماغی خلایا کی فعلیت سے وعائی حرکی شنفیری کے اضطراری تطابق کی بنا پر ہوتے ہیں اور بلاشبہ اسی قدر پیچیدہ ہے جسقدر کہ وہ شنفیری ہوتی ہے جو کسی عضلہ یا غدہ کے خلایائی عمل کے ساتھ انہیں خون پہنچاتی ہے۔

نیند کی حالت میں دماغ کی جانب دوران خون میں جو تغیرات ہوئے ہیں ان کے متعلق میں اس کے خاص باب میں گفتگو کروں گا۔

دماغی حرارت دماغی فعلیت کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے دماغ سے حرارت بھی خارج ہوتی ہے۔ اس جہت میں سب سے پہلے ڈاکٹر جے ایس لومبارڈ نے ۱۸۶۷ء میں کام کیا ہے۔ ڈاکٹر لومبارڈ کی جدید ترین یادداشتوں میں ۶۰۰۰۰ سے زائد مشاہدات داخل ہیں۔ انھوں نے تغیرات کا نہایت اعلیٰ درجہ کے تھرمامیٹروں اور بجلی کی سوئیوں سے مشاہدہ کیا ہے جو

انسانوں کے سر کی جلد سے لگا کر رکھی گئیں تھیں اُنکی تحقیق ہے کہ انسان جس قسم کا بھی دماغی کام کرے مثلاً حساب کتاب اشعار کا پڑھنا خواہ آہستگی کے ساتھ یا بہ آواز اور ان کے خاص جذبی ہیجانات مثلاً خوف غصہ وغیرہ میں اسکی حرارت بڑھ جاتی ہے جو شاذ و نادر ہی ایکسو درجہ فرین ہیٹ سے زیادہ ہوتی ہے۔ حرارت کی زیادتی اکثر حالتوں میں دماغ کے وسط میں بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہے اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ نظم کو زور زور سے پڑھنے کے نسبت آہستہ پڑھنے میں حرارت میں زیادہ اضافہ ہوتا تھا۔ ڈاکٹر لومبارڈ اس کے متعلق یہ توجیہ کرتے ہیں کہ آہستہ پڑھنے میں توانائی کا ایک زائد حصہ جو زور سے پڑھنے میں عصبی اور عضلی قوت میں منتقل ہوگیا تھا گرمی کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ اگر اس کے متعلق کوئی نظریہ قائم بھی کرنا ہے تو میری رائے میں تو یہ ہونا چاہئے کہ آہستہ پڑھتے وقت گرمی کی زیادتی کی وجہ وہ باز رکھنے والے اعمال ہیں جو زور سے پڑھتے وقت موجود نہیں ہوتے۔ ارادہ کے باب میں ہم دیکھیں گے کہ سادہ مرکزی عمل جب ہم سوچتے ہیں تو ہم کو بولنے پر آمادہ کرتا ہے۔ خاموشی سے خیال کرنے میں ایک روک کی اور ضرورت ہوتی ہے۔ ۱۸۷۰ء میں شف صاحب نے اس موضوع کو لیا اور زندہ کتوں اور مرغی کے بچوں کے سروں میں حرارت معلوم کرنے والی برقی سوئیاں داخل کردیں تاکہ تھرمامیٹروں کے جلد کے پاس رکھنے سے جلد کے وعائی تغیرات کی بنا پر غلطی کا امکان جو ہوتا ہے وہ نہ رہے۔ جب ان کو سوئیوں کی عادت ہوگئی تو اب انھوں نے مختلف حسوں کے ذریعہ سے امتحان شروع کردیا مثلاً لمسی بصری سمعی وغیرہ۔ انھوں نے دیکھا کہ ان حسوں کے وقت دماغ کی حرارت میں اچانک نہایت ہی باقاعدگی کے ساتھ تغیرات واقع ہوجاتے ہیں۔ مثلاً وہ کتے کی ناک کے سامنے خالی کاغذ کا ٹکڑا لائے۔ کتا بے حس و حرکت پڑا رہا۔ لیکن اس کی دماغی حرارت میں خفیف سا تغیر نظر آیا۔ لیکن جب کاغذ پر گوشت کی ایک بوٹی چپکا کر ڈالی گئی تو حرارت میں تغیر زیادہ ہوا اور دیگر اختبارات سے شف صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حسی فعلیت دماغی ریشوں کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے۔ لیکن انھوں نے اضافہ حرارت کے مقام کے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ صرف اس قدر دریافت کرکے چھوڑ دیا ہے کہ جس قسم کی

حس بھی پیدا کی جائے دونوں نصف کروں کی حرارت بڑھ جاتی ہے۔ ڈاکٹر آر ڈبلیو ایمیڈون نے اس حرارت کا مقام دریافت کرنے کی کوشش کی جو عضلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہے۔ انھوں نے نہایت ہی عمدہ سطحی مقیاس الحرارت سر کی جلد پر لگائے۔ ان کی تحقیق ہے کہ جب جسم کے مختلف عضلات دس منٹ یا زیادہ عرصہ تک نہایت زور وقوت کے ساتھ موڑے جاتے ہیں تو سر کی جلد کے مختلف حصوں کی حرارت بڑھتی ہے۔ یہ رقبے عمدہ نقطۂ ماسکہ رکھتے ہیں اور حرارت بعض اوقات ایک درجہ فرنیٹ سے بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ زیادہ تر یہ رقبے ان مرکزوں کے مطابق ہوتے ہیں جن سے فریر اور دیگر حضرات نے بعض دیگر اسباب کی بنا پر انھیں حرکات کو منسوب کیا ہے۔ صرف یہ کھوپری کا زیادہ حصہ گھیر لیتے ہیں ؎

فاسفورس اور فکر دماغی فعلیت کے ساتھ کیمیاوی عمل ہونا ضروری ہے لیکن اس کی صحیح نوعیت کے متعلق قطعی طور پر کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ کالسٹرین اور کریٹن دونوں ایسی چیزیں ہیں جو خارج ہوتی ہیں اور دونوں دماغ کے اندر پائی جاتی ہیں۔ یہ موضوع دراصل نفسیات سے نہیں بلکہ کیمیا سے تعلق رکھتا ہے اور میں اس کو یہاں صرف اس لئے بیان کرتا ہوں کہ دماغی فعلیت اور فاسفورس کے تعلق کے متعلق جو ایک مشہور مغالطہ ہے اس کے متعلق ایک حرف کہہ دوں۔ اگر فاسفورس نہو تو فکر نہو یہ ۱۸۶۰ء میں جرمنی کے مادہ پرستوں کی عام آواز تھی۔ دماغ میں بھی جسم کے اور اعضا کی طرح فاسفورس ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ اور بیسوں چیزیں ہوتی ہیں۔ اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا کہ اور تمام کیمیاوی اجزا میں سے فاسفورس ہی کو کیوں انتخاب کیا جائے۔ یہ بھی کہنا اسی قدر صحیح ہے کہ اگر پانی نہو تو فکر نہو کیونکہ اگر دماغ یک لخت خشک ہو جائے یا اس میں نمک نہ رہے تو فکر اسی طرح ختم ہو جائیگا جس طرح کہ فاسفورس کے نہ رہنے سے۔ امریکہ میں فاسفورس کے مغالطہ نے پروفیسر ایل ایگسیز کے اس مقولے (اب نہیں معلوم کہ یہ صحیح طور پر منسوب کیا جاتا ہے یا غلط طور پر) سے ترقی کی ہے کہ مچھلی والے کسانوں سے زیادہ ذہین

ہوتے ہیں، کیونکہ یہ مچھلی زیادہ کھاتے ہیں جس میں فاسفورس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ فاسفورس اور شعور کے تعلق کے متعلق جس قدر واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ سب کے سب مشکوک ہیں۔

فکر کے لئے فاسفورس کی اہمیت کے ثابت کرنے کا سیدھا سادہ طریقہ یہی ہوسکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ آیا دماغ سے ذہنی فعلیت کے وقت ذہنی سکون کی نسبت زیادہ فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے یہ کام براہ راست تو ہو نہیں سکتا۔ صرف پیشاب کے ذریعہ سے کچھ اندازہ ہوتا ہے۔ اس کا بہت سے لوگوں نے مشاہدہ کیا ہے۔ بعض کا تجربہ ہے کہ دماغی کام کرنے کی حالت میں پیشاب سے فاسفورس کی مقدار کم ہوجاتی ہے اور بعض کا تجربہ ہے کہ بڑھ جاتی ہے۔ بہ حیثیت مجموعی ان کے مابین کوئی متغیر تعلق دریافت کرنا محض ناممکن ہے۔ جوشِ خون کی حالت میں پیشاب سے معمول سے کم فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ نیند کی حالت میں زیادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ فاسفورس کے مرکبات عصبی اضمحلال کی حالت میں مفید ہوتے ہیں اس امر کا ثبوت نہیں ہوسکتا کہ فاسفورس کو ذہنی فعلیت سے بھی کوئی تعلق ہے۔ فولاد سم الفار اور دیگر ادویہ کی طرح سے یہ بھی ایک مقوی دوا ہے۔ لیکن جسم کے اندر یہ کیا کام کرتا ہے اس کا ہم کو کچھ علم نہیں۔ علاوہ بر ایں یہ مفید بھی بہت کم لوگوں کو ہوتا ہے۔

جو فلاسفہ فاسفورس کی بابت یقین رکھتے ہیں وہ اکثر فکر کو رطوبت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح گردوں میں پیشاب ہوتا ہے یا جگر میں صفرا ہوتی ہے اسی طرح دماغ میں فکر ہوتا ہے۔ کیونکہ جو چیزیں دماغ سے خون میں آتی ہیں (اب وہ کالسٹرین کرٹین انتھین جو بھی کچھ ہوں) وہ پیشاب اور صفرا کے مشابہ ہیں۔ اور یہی چیزیں درحقیقت خارج ہوتی ہیں۔ جس حد تک ان چیزوں کا تعلق ہے دماغ بغیر تحصیلی کا غدود ہے۔ لیکن ہم کو جگر اور گردوں کے کسی ایسے فعل کا علم نہیں جس کا کسی طرح سے بھی اس خشتمہ فکر سے مقابلہ کرسکیں جو دماغ کی مادی رطوبات کے ہمراہ ہوتا ہے۔

عام دماغی عضویات کی ایک خصوصیت باقی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ نفسیاتی اغراض کے لئے یہ سب سے اہم خصوصیت ہے۔ میرا مطلب اس سے دماغ کی عادات اکتساب کرنے کی قابلیت سے ہے لیکن اس پر میں علٰحدہ باب میں بحث کرونگا۔

باب ۴

عادت

جب ہم جاندار مخلوقات کو خارجی زاویۂ نگاہ سے دیکھتے ہیں تو جو چیز ہمکو سب سے پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ یہ کہ یہ عادتوں کے پلندے ہوتے ہیں۔ وحشی حیوانات میں روزمرہ کا معمول پیدائش کے وقت سے ہی اس کی فطرت میں ہوتا ہے۔ اہلی جانوروں اور خصوصاً انسان میں یہ بڑی حد تک تربیت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ جن عادتوں کے خلقی رجحان ہوتے ہیں ان کو جبلتیں کہتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو جنھیں اکثر اشخاص تربیت کی بنا پر کرتے ہیں افعال عقلی کہا جاتا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ عادت زندگی کے بہت بڑے حصے کو محیط ہے، اور جو شخص ذہن کے خارجی مظاہر کے مطالعہ میں مصروف ہے، اس کو شروع ہی میں اس کی تعریف کر لینی چاہیے اور اس امر کو واضح طور پر متعین کر لینا چاہیے کہ اس کی حدود کیا ہیں؟

عادت کی تعریف کرتے وقت مادہ کے طبیعی خواص کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ فطرت کے قوانین صرف غیر متغیر اور اٹل عادتیں ہیں جن پر مادہ کی مختلف عنصری قسمیں اپنے اعمال و ورادت میں عمل کرتی ہیں۔ مگر عالم حیات میں عادتیں

اس سے زیادہ متغیر ہوتی ہیں، حتیٰ کہ جبلتیں بھی ایک شخص کی دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ اور یہی نہیں بلکہ ایک ہی شخص کی جبلتوں میں واقعات کے لحاظ سے تغیر ہو جاتا ہے۔ سالماتی فلسفہ کی رو سے تو مادہ کے ہر عنصری ذرہ کی عادتیں غیر متغیر ہوتی ہیں کیونکہ خود ذرہ ایک غیر متغیر شے ہوتا ہے۔ لیکن مادہ کی ایک مرکب مقدار کی عادتیں بدل سکتی ہیں، کیونکہ یہ مرکب کی ہیئت پر مبنی ہوتی ہیں۔ اور خارجی قوت یا داخلی تناؤ سے ہر گھنٹے میں وہ ہیئت ایک دوسری شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یعنی اگر جسم اس قدر شکل پذیر ہو کہ تبدیل ہیئت سے اس کے اجزا منتشر نہ ہو جائیں تو اس کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ تبدیل ہیئت سے یہ ضروری نہیں کہ خارجی شکل ہی میں تغیر واقع ہو۔ یہ چھپی ہوئی اور تکثراتی بھی ہو سکتی ہے جس طرح لوہے کی سلاخ میں بعض خارجی اسباب کی بنا پر مقناطیسی یا بڑا آتش گیر ہو سکتی ہے یا پلستر جم جاتا ہے۔ یہ تمام تبدیلیاں نسبتہً سست ہوتی ہیں۔ ایسا مادہ ایک حد تک متغیر کر دینے والے سبب کے مانع آتا ہے اس رکاوٹ کے دور کر لینے میں کچھ دیر لگتی ہے۔ لیکن تدریجی تغیر مادہ کو بالکل پارہ پارہ ہونے سے روکتا ہے۔ جب ہیئت بدل جاتی ہے تو وہی جمود اس نئی ہیئت میں اس کی نسبتی پائیداری اور عادات کی شرط ہو جاتا ہے۔ وسیع معنی میں شکل پذیر کے یہ معنی ہیں کہ شے کی ساخت اس قدر کمزور ہے کہ وہ کسی اثر سے متاثر تو ہو جاتی ہے مگر ساتھ ہی اس کی ساخت اس قدر مضبوط ہے کہ فوراً متاثر نہیں ہوتی۔ ایسی شے پر نسبتہً پائیدار حالت ایک نئی قسم کا مجموعہ عادات رکھتی ہے۔ عضوی مادہ اور بالخصوص عصبی ریشوں میں اس قسم کی شکل پذیری کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے بلا تامل ہم اس کو اپنا مقدمہ اول بنائے دیتے ہیں کہ ذی روح اجسام میں مظہر عادت عضوی مادہ کی شکل پذیری پر مبنی ہوتا ہے جس کے یہ اجسام بنے ہوئے ہیں۔

اس لئے فلسفہ عادت طبیعیات کا ایک باب ہے نہ کہ عضویات ونفسیات کا۔ حال کے تمام عمدہ مصنفین اس بات کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ عادت درحقیقت ایک طبعی قانون ہے۔ یہ اکتسابی عادات کے مماثل غیر ذی روح مادہ کی

عادات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ چنانچہ موسیو لیون ڈی مونٹ (جن کا مضمون عادت پر شاید سب سے زیادہ فلسفیانہ بیان ہے جو اب تک شائع ہوا) لکھتے ہیں:۔

"اس امر سے ہر شخص واقف ہوگا کہ کپڑا کچھ دنوں کے استعمال کے بعد جسم کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہوجاتا ہے۔ اس کے ریشوں میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہوجاتا ہے اور یہ تغیر اس کی ایک نئی عادت ہوجاتی ہے۔ قفل کچھ دنوں کے استعمال کے بعد اچھی طرح پھرتا ہے۔ ابتداءً اس کی ساخت کی بعض ناہمواریوں پر غالب آنے کے لئے کچھ قوت صرف کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ ان کی مخالفت پر غالب آنا ہی مظہر عادت ہے۔ مڑے ہوئے کاغذ کو دوبارہ موڑنے میں اس قدر محنت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ بچت عادت کی نوعیت اصلی کی بناپر ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایک نتیجہ کو دوبارہ عمل میں لانے کے لئے علت خارجی کی کم مقدار کی ضرورت ہوتی ہے۔ سارنگی کے سُر عمدہ بجانے والے کے ہاتھ میں بہتر ہوجاتے ہیں کیونکہ لکڑی کے ریشے ایسی عادات ارتعاش پیدا کر لیتے ہیں جو ہم آہنگی کے علائق کے مطابق ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے قابل ماہرین فن کے آلات کی قدر و منزلت بہت ہوتی ہے۔ پانی بہتے بہتے اپنے لئے راستہ بنالیتا ہے جو اس کے بہاؤ کے ساتھ گہرا اور وسیع ہوجاتا ہے۔ بہاؤ کے کچھ عرصہ رک جانے کے بعد جب پھر یہ جاری ہوتا ہے تو پھر اسی راستے کو اختیار کرلیتا ہے جو اس نے پہلے ہٹایا تھا۔ یہی حال نظام عصبی کا ہے۔ خارجی اشیا کے ارتسامات اپنے لئے روز بروز زیادہ مناسب راستے بنالتے جاتے ہیں اور کچھ عرصہ منقطع رہنے کے بعد جب اسی قسم کے خارجی تہیجات ہوتے ہیں تو ان حیاتی مظاہر کا اعادہ ہوتا ہے"۔

کچھ نظام عصبی ہی پر موقوف نہیں ہے۔ زخم کا نشان کہیں بھی ہو جسم کے اور تمام حصوں سے اس کی قوت مخالفت کم ہوگی۔ گرد و پیش کے حصوں کی نسبت چھلن جلن سردی گرمی کی تکالیف کا اس پر زیادہ اثر ہوگا۔ جس ٹخنے میں ایک دفعہ موچ آگئی ہو جو پٹھا ایک بار اتر گیا ہو اس میں موچ آجانے اور اس کے

اتر جانے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ جن جوڑوں پر وجع مفاصل یا نقرس کا دورہ پڑ چکا ہے جو نفی پردے زکام کے مسکن رہ چکے ہیں ہر بار جب مرض کا حملہ ہوگا تو ان کے متاثر ہو جانے کا زیادہ اندیشہ ہوگا۔ حتیٰ کہ علالت صحت کی مستقل جگہ لے لیتی ہے۔ خود نظام عصبی میں بہت سی بیماریاں اس وجہ سے مستقل ہو جاتی ہیں کہ ایک بار ان کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اگر دوا کے زور سے چند حملے روک دئے جاتے ہیں تو پھر قوت عود کر آتی ہے اور اعضا بدستور اپنا کام کرنے لگتے ہیں۔ مرگی وجع اعصاب تشنج بے خوابی وغیرہ اس کی امثلہ ہیں۔ عادات کی نسبتہً ظاہر امثلہ کو لو دیکھو کہ جو لوگ غیر معمولی جذبہ کا شکار ہوتے ہیں یا جنھیں محض غصے کی شکایت یا چڑچڑے پن کی عادت ہوتی ہے، ان پر اکثر اوقات انعطاف توجہ کا طریقۂ علاج کس قدر مفید ثابت ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر علالت کی علامات محض عصبی اعضا کے جمود کی وجہ سے تھیں جو ایک بار غلط راستے پر لگا دئے گئے تھے۔

کیا ہم اس امر کا تصور کر سکتے ہیں کہ ایسے اعضا کے داخلی طبیعی تغیرات کس قسم کے ہو سکتے ہیں جن کی عادتوں نے اس طرح نئے راستے قائم کر لئے ہوں۔ بہ الفاظ دیگر کیا ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ کس قسم کے میکانیکی واقعات پر "تغیر عادت" کی ترکیب جب اس کو نظام عصبی پر استعمال کیا جاتا ہے، حاوی ہوتا ہے۔ یقیناً اس کا ہم کوئی واضح و متعین تعقل نہیں کر سکتے۔ لیکن ہمارا جو معمولی حکمی طریقہ ہے کہ ہم نہفتہ مکتراتی واقعات کی مرئی مادی اشیا کی تمثیل پر تفسیر کر لیا کرتے ہیں اس سے ہم آسانی کے ساتھ ان اعمال کا جو طبیعی تغیرات کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں مجرد اور عام خاکہ تیار کر سکتے ہیں۔ اور جب ایک بار کسی قسم کی میکانیکی تفسیر کا امکان ثابت ہو جاتا ہے تو علم میکانیک اپنی موجودہ حالت میں اس معاملہ پر اپنی ملکیت کا نشان لگا دیگا۔ اور اس کو اس امر کا یقین ہوگا کہ کبھی نہ کبھی اس معاملہ کی صحیح میکانیکی توجیہ دستیاب ہو جائیگی۔

اگر عادات مادہ کے خارجی اسباب سے کیفیت پذیر ہو جانے کی قوت کا نتیجہ ہیں تو یہ بات فوراً معلوم ہو سکتی ہے کہ کن خارجی اثرات سے دماغی مادہ کیفیت پذیر ہو سکتا ہے۔ میکانیکی دباؤ سے نہیں ہوتا۔ حرارتی تغیرات سے نہیں ہوتا،

ان قوتوں میں کسی سے متاثر نہیں ہوتا جن سے ہمارے جسم کے اور اعضا متاثر ہوا کرتے ہیں۔ کیونکہ فطرت نے دماغ کو اس قدر محفوظ و مستور بنایا ہے کہ اس پر صرف دو قسم کے اثر ہو سکتے ہیں اول تو خون کے ذریعہ سے، دوسرے عصبی سروں کے ذریعہ۔ قشر دماغ جس چیز سے خاص طور پر متاثر ہوتا ہے وہ ان عصبی سروں ہی کے متغیر تموج ہوتے ہیں۔ جب تموج ایک بار داخل دماغ ہو جاتا ہے تو پھر اس کے باہر نکلنے کے لئے راستہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ خارج ہوتے وقت جن راستوں سے یہ خارج ہوتا ہے وہاں اپنے نشانات چھوڑ جاتا ہے۔ اب جو کچھ یہ تموج کر سکتے ہیں وہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو قدیم راستوں کے نشانات کو زیادہ گہرا کر دیں یا نیا راستہ قائم کریں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغ میں آلات حس کے تموجات آکر نہایت آسانی کے ساتھ ایسے راستے قائم کر دیتے ہیں جو آسانی کے ساتھ محو نہیں ہوتے۔ کیونکہ بلاشبہ ایک سادہ عادت اور تمام عصبی واقعات کی طرح (مثلاً گنگنانے یا جیبوں میں ہاتھ ڈالنے یا ناخنوں کے کاٹنے کی عادت) میکانیکی اعتبار سے اضطراری اخراج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی، اور اگر تشریحاً اس کی تہ کی جستجو کی جائے تو یہ نظام عصبی کے اندر ایک راستہ نظر آئیگا۔ پیچیدہ ترین عادتیں جیسا کہ ہم ابھی آگے چلکر زیادہ تشریح کے ساتھ بیان کرینگے اسی نقطۂ نظر سے ایسے مسلسل اخراجات ہوتے ہیں جو اضطراری راستوں کی بنا پر عصبی مرکزوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ اس قدر منتظم ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے کو مسلسل طور پر متہیج کر دیتا ہے یعنی ایک عضلی انقباض سے جو ارتسام ہوتا ہے وہ دوسرے کے لئے مہیج بن جاتا ہے یہانتک کہ آخری ارتسام اس سلسلہ کو منقطع اور اس عمل کو روک دیتا ہے۔ دشوار میکانیکی مسئلہ صرف یہ ہے کہ ایک سادہ انعکاس یا راستے کے ایک نظام عصبی میں ابتداً بننے کی کیونکر توجیہ کی جائے۔ یہاں بھی اور بہت سی صورتوں کی طرح سے یہ پہلا فقرہ ہوتا ہے۔ کیونکہ کل نظام عصبی ایسے راستوں کا نظام ہے جو حسی آغاز سے عضلاتی یا غددی دوسرے انجام تک جاتے ہیں۔ ایک عصبی تموج جب ایک راستہ سے گذر چکتا ہے تو اس کے متعلق یہ توقع کیجا سکتی ہے کہ یہ اور راستوں کے

قوانین پر عمل کریگا جن کو ہم مانتے ہیں اور پہلے سے زیادہ واضح و قابل گذر ہو جائیگا، اور ہر بار جب اس پر یہ تموج گذریگا تو اس کا اعادہ ہوگا۔ جن مزاحمتوں نے اس کو پہلے راستہ بننے سے روک رکھا ہوگا وہ ایک ایک کرکے رفتہ رفتہ صاف ہو جاتی ہیں یہانتک کہ آخرکار یہ ایک باقاعدہ گذرگاہ بنجائے گا۔ یہی ہمیشہ اس حالت میں ہوتا ہے جہاں ٹھوس یا سیال چیزیں ایک راستے پر سے گذرتی ہیں۔ اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ اس حالت میں جبکہ گذرنے والی شے محض ترتیب نو کی ایک لہر ہوتی ہے اور ایسے مادہ میں سے گذرتی ہے جو اپنی جگہ سے ہٹتا نہیں بلکہ محض اس میں کیمیاوی تغیر ہو جاتے ہیں یا ایک جگہ گھوم جاتا ہے یا ایک خط میں مرتعش ہو جاتا ہے ایسا کیوں نہ ہو۔ عصبی تموج کے متعلق سب سے زیادہ معقول اور سمجھ میں آنے والے جو نظریات ہیں وہ اس کو کچھ اس قسم کی ترتیب نو کی لہر کا گذرگاہ بتاتے ہیں، اگر راستہ کے مادہ کا صرف ایک جزو از سر نو ترتیب پائے اور آس پاس کے حصوں میں کوئی تغیر نہو تو یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان کا جمود ایسے رگڑ کی کیونکر مزاحمت کر سکتا ہے اور اس کے توڑنے اور اس پر غالب آنے کیلئے ترتیب نو کی بہت سی لہروں کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ اگر ہم خود راستے کو عضو کہیں اور ترتیب نو کی لہر کو فعل، تو ظاہر ہے کہ وہ صورت ہوگی جو فرانسیسی کے مشہور ضابطے سے ظاہر ہوتی ہے (وہ عمل جو عضو کیلئے موزوں ہوتا ہے)

پس اس امر کا تخیل کرنے سے کوئی بات سہل تر نہیں ہے کہ کس طرح سے جب ایک تموج ایک بار ایک راستے سے گذر چکتا ہے تو دوسری بار اس کا اس راہ سے گذرنا سہل تر ہو جاتا ہے۔ مگر کونسی شے اس کو پہلی بار گذر جانے دیتی ہے۔ اس سوال کا جواب دیتے وقت ہم صرف نظام عصبی کے عام تعقل سے کام لے سکتے ہیں کہ یہ مادہ کا ایک تودہ ہے جس کے مختلف اجزا متواتر مختلف تناؤ کی حالت میں رہتے ہیں اور ہر وقت اپنی حالتوں کے مساوی کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ دو نقطوں کے مابین یکسانی جس راستے سے بھی ہو ابتداءً بہت دشوار معلوم ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ اس نظام کا ایک نقطہ

فی الحقیقت یا بالقوہ بہت سے راستوں سے ہو سکتا ہے اور چونکہ تغذیہ کے عمل میں تغیرات ہو سکتے ہیں اس لئے ممکن ہے اکثر اوقات راستے رک جایا کریں اور تموجات کو غیر معمولی راستوں سے گذرنا پڑے۔ اس قسم کا غیر معمولی راستہ نیا راستہ ہوگا جس پر اگر متواتر سفر ہو تو نئی معکوس قوس کی ابتدا ہو جائیگی۔ یہ سب غایت درجہ مبہم ہے اور اسکے معنی یہ کہنے سے کچھ زیادہ نہیں ہیں کہ نیا راستہ ایسے اتفاقات سے قائم ہو سکتا ہے جو عصبی مادہ میں پیش آسکتے ہیں۔ لیکن یہ مبہم ہونے کے باوصف ہماری حکمت کا اس بارے میں آخری لفظ ہے ؛

یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ زندہ مادہ کی ساخت میں جو تغیرات ہوتے ہیں ممکن ہے وہ بیجان مادہ کے تغیرات کی نسبت بہت زیادہ سریع ہوں کیونکہ زندہ مادہ مسلسل طاقت پہنچاتا رہتا ہے۔ بعض اوقات وہ اصل ساخت کو تقویت دینے کے بجائے اس اثر کو قوی کردیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے دماغ یا عضلات سے اگر ہم نئے طور پر کام لیں تو کچھ دیر کے بعد ہم تھک جاتے ہیں اور اس وقت ہم اس مشق کو جاری نہیں رکھ سکتے۔ لیکن ایک یا دو دن کے بعد جب ہم وہی کام کرتے ہیں تو ہم میں اس کام کے کرنے کی جو قوت پیدا ہو جاتی ہے وہ بعض اوقات خود ہم کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ میں نے اس کا نئی تان کے سیکھنے میں اکثر تجربہ کیا ہے اسی بنا پر ایک جرمن مصنف کہتا ہے کہ ہم تیرنا سردی اور برف پر چلنا گرمی میں سیکھتے ہیں ؛

ڈاکٹر کارپینٹر لکھتے ہیں۔

"اس بات کا عام طور پر تجربہ ہوتا ہے کہ خاص رجحانات پیدا کرنے کے لئے ہر قسم کی تربیت اس وقت زیادہ موثر بھی ہوتی ہے اور اس کا اثر بھی زیادہ پائیدار ہوتا ہے جب یہ بجائے جوانی کے جسم کے نشو و نما کے زمانہ دیجاتی ہے۔ اس قسم کی تربیت کا نتیجہ عضو کے اس رجحان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا نشو و نما اس حالت کے مطابق ہوتا ہے جس طرح اس سے کام لیا جاتا ہے۔ مثلاً جو لوگ شروع سے

ورزش اور جمناسٹک کرتے رہتے ہیں ان کے خاص خاص عضلات کی جسامت بڑھ جاتی ہے مفاصل میں انتہا درجہ کی چستی اور لچک پیدا ہو جاتی ہے۔ جسم کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے جس کی تعمیری فعلیت کل دورانِ زندگی میں اتنی ہو جتنی کہ دماغ کے عنقودی مادہ کی ہوتی ہے۔ یہ بات اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ اس میں خون بیحد جاتا ہے۔ یہ بھی ایک نہایت اہم واقعہ ہے کہ عصبی جوہر اپنی اصلاحی قوت کے اعتبار سے بھی ممتاز ہوتا ہے۔ کیونکہ جہاں اور ریشوں کے نقصانات (مثلاً عضلی ریشوں کے) جو اپنی مخصوص ساخت اور افعال سے ممتاز ہوتے ہیں، ان کی اصلاح وتلافی ادنیٰ اور کم مخصوص مادہ سے ہوتی ہے، برخلاف اس کے کہ عصبی جوہر کی اصلاح اس طرح ہوتی ہے کہ پورا ریشہ ہی از سر نو پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ بھرتے ہوے زخم تازہ جلد کی یا ایسی جلد کی حسیت سے ظاہر ہوتا ہے جو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ لگا دی گئی ہو اور جو کچھ عرصے تسلسل اعصاب میں خلل پڑ جانے کی وجہ سے بے حس ہو گئی ہو۔ اس از سر نو پیدائش کی سب سے زیادہ عجیب وغریب مثال ایم براؤن سیکوارڈس کے اختبارات کے نتائج کی ہے جو انھوں نے نخاع کے تدریجی عود کے متعلق اس کے بالکل ٹکڑے ٹکڑے ہو جانے کے بعد کئے ہیں۔ اور یہ اس طرح سے ہوا ہے کہ اس سے کل یا نخاع کے نچلے حصے اور ان اعصاب کی جو اس سے نکلتے ہیں از سر نو پیدائش کو ظاہر کرتا ہے، نہ کہ مقطوعہ سطحوں کا جڑ جانا۔ از سر نو پیدائش اس تعمیری تغیر کا ایک خاص مظہر ہے جو نظام عصبی میں ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ عقل کی آنکھ پر یہ بھی اسی طرح سے ظاہر ہے کہ اس کی ذاتی فعلیت سے جو عصبی ریشے ضائع ہوتے رہتے ہونگے ان کی جگہ بھی نئے ریشے پیدا ہوتے ہونگے، جس طرح کہ احساس کی آنکھ پر یہ روشن ہے کہ اس قسم کی اصلاح وتلافی ایسے مادہ کے نقصان کو پورا کرتی ہے جس کو بیماری یا ضرب وغیرہ سے گزند پہنچ جاتی ہے"۔

اب ہم نظام عصبی کی اس مسلسل اور فعلی تجدید میں اس عام اصول کے ساتھ ایک نہایت ہی نمایاں مطابقت دیکھتے ہیں جو کل جسم کے تغذیہ سے

ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ اولاً تو یہ ظاہر ہے کہ ایک خاص نمونہ کی ساخت کی پیدائش کا رجحان ہوتا ہے اور یہ نمونہ محض نوع ہی کا نہیں ہوتا ہے بلکہ اکثر اوقات اس کی ایک خاص صورت ہوتا ہے جسکی خصوصیت والدین میں سے ایک یا دونوں میں موجود ہوتی ہے۔ مگر یہ نمونہ زندگی کے ابتدائی ایام میں خاص طور پر یہ تغیر قبول کرنیکی صلاحیت رکھتا ہے جسمیں نظام عصبی (اور خصوصاً دماغ) کی فعلیت بہت زیادہ ہوتی ہے، اور تعمیری عمل بھی اسی اعتبار سے بہت سریع ہوتا ہے۔ اس تغیر پذیری کا اظہار اس مشینری کی پیدائش سے ہوتا ہے جس سے ثانوی از خود ہونے والی حرکات مقرر ہو جاتی ہیں، اور جو انسان میں ان حرکات کی جگہ لے لیتی ہیں جو اکثر حیوانوں میں خلقی ہوتی ہیں اور ادراک حسی کی ان اشکال کا اکتساب ہوتا ہے جو اور حیوانوں میں واضح طور پر جبلی ہوتی ہیں۔ کیونکہ اس کے متعلق شک نہیں ہو سکتا کہ اس تربیت نفس کے دوران میں ایک نئی عصبی مشینری کا نشو ونما ہوتا ہے جو اس عصبی مشینری کے مطابق ہوتی ہے جس کو ادنیٰ حیوانات اپنے والدین سے میراث میں پاتے ہیں۔ پس تعمیر نو جو جسم کی بقا کے لئے ضروری ہے اور جو اس زمانے میں خاص سرعت کے ساتھ ہوتی ہے، اس کے نقشہ میں ہر وقت تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اور اس طریق پر اس کا وہ تمام حصہ جو حس و حرکت کی خارجی زندگی کی نگرانی کرتا ہے اور جو انسان اور حیوانوں میں مشترک ہے جوانی کی عمر میں ان عادتوں کا مظہر بنجاتا ہے جو انسان نے نشو و نما کے زمانہ میں اکتساب کی ہیں۔ ان عادات میں سے بعض نسل میں عام طور پر پائی جاتی ہیں اور بعض ایسی ہوتی ہیں جو افراد کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔ پہلی قسم کی عادات (مثلاً سیدھا کھڑا ہو کر چلنا) عام طور پر اکتساب کی جاتی ہیں سوائے ان حالتوں کے کہ کوئی جسمانی نقص مانع ہوتا ہے۔ دوسری قسم کی عادات کے لئے خاص قسم کی تربیت ضروری ہوتی ہے اور جو عموماً جس قدر جلد شروع کیجاتی ہے اتنی ہی موثر ہوتی ہے (جیسا کہ ان کمالات میں نمایاں طور پر معلوم ہوتا ہے جن میں ادراکی اور حرکی قوتوں کی ایک ساتھ تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب نشو و نما کے زمانہ میں یہ اس طرح ترقی کر جاتی ہے کہ جوان ہو کر وہ انسان کی ساخت کا جزو بنجائے تو اکتسابی مشینری اس کے

بعد سے معمولی تغذیہ کے اعمال سے باقی رہتی ہے اور طویل تعطل کے بعد بھی جب ضرورت ہوتی ہے تو عمل کرنے کے لئے تیار رہتی ہے ؛

" جو بات حیوانی زندگی کی عصبی مشنیری کے متعلق اس قدر وضاحت کے ساتھ صحیح ثابت ہوئی ہے وہ اس زندگی کے متعلق بھی صحیح ہی ہو سکتی ہے جو ذہن کی خود حرکتی زندگی کی نگرانی کرتی ہے کیونکہ (جیسا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے کہ ہم نفسیات کے مطالعہ سے اس سے زیادہ اور کوئی یقینی نتیجہ مرتب نہیں ہوا ہے کہ ذہنی عمل میں بعض یکسانیاں ہیں جو جسمانی عمل کے اس قدر مطابق ہیں کہ ان کے اندرونی تعلق کو احساس و فکر کی مشین سے ظاہر کیا جا سکتا ہے جو اسی قسم کے حالات میں حس و حرکت کے ساتھ عمل کرتی ہے نفسیات کے اصول ایتلاف اور عضویات کے اصول تغذیہ محض اس عام طور پر مسلمہ حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں (اول الذکر ذہنی اصطلاحات ہیں اور آخر الذکر دماغی اصطلاحات ہیں) کہ ذہنی عمل کا کوئی سلسلہ جس کا اکثر اعادہ ہوا ہوا اپنے آپ کو مستقل و پائیدار بنانے پر مائل ہوتا ہے اس وجہ سے ہم اپنے آپ کو خود بخود ان چیزوں کے فکر احساس و عمل پر آمادہ پاتے ہیں جن کا ہم انھیں حالات میں پہلے فکر و احساس کر چکے ہیں جن پر ہم عمل کر چکے ہیں، بغیر اس کے کہ ہمارے محسوس طور پر کوئی غرض پیش نظر ہو یا ہم کو نتائج کا پہلے سے اندازہ ہو۔ کیونکہ دماغ کو اس عام اصول سے کہ جسم کا ہر حصہ اپنے آپ کو اس طرز کے مطابق کرنے پر مائل ہوتا ہے جس کے مطابق یہ عمل کرنے کا عادی ہوتا ہے مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ یہ رجحان عصبی کل پرزوں میں خاص طور پر قوی ہو گا، کیونکہ یہ مسلسل تازہ ہوتے رہتے ہیں جو ان کے فعل کا اصلی سبب ہے۔ اس بات میں بمشکل شک کی گنجائش ہے کہ تصوری شعور کی ہر حالت جو یا تو بہت قوی ہو یا جس کا عادتہً اعادہ ہوتا رہتا ہو دماغ پر ایک عضوی اثر چھوڑ جاتی ہے۔ اسی بنا پر یہی حالت آئندہ کسی وقت ایسے اشارہ کے جواب میں جو اس کے ہیجان کرنے کے لئے موزوں ہوتا ہے پھر پیدا ہو سکتی ہے۔ ابتدائی زمانہ کے ایتلاف کی قوت کو اس قدر عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ ضرب المثل

بن گئی ہے۔ اور یہ اس عضویاتی اصول کے بالکل مطابق ہے، کہ نشو و نما کے زمانہ میں دماغ کی تعمیری فعلیت رہبری کے اثرات سے متاثر ہونے کی سب سے زیادہ قابلیت رکھتی ہے یہی وجہ ہے جو شے اوائل عمر میں حفظ کر لی جاتی ہے وہ گویا کہ دماغ پر نقش ہو جاتی ہے اس کے نقش کبھی محو نہیں ہوتے اگرچہ اس کا شعوری حافظ بالکل مٹ چکا ہو کیونکہ عضوی تغیر ایک بار نامی دماغ میں قائم ہو جاتا ہے تو یہ معمولی ساخت کا جزو بنجاتا ہے اور تغذیہ اس کو برابر باقی رکھتا ہے یہاں تک کہ ممکن ہے یہ زندگی کے آخر تک زخم کے نشان کی طرح باقی رہے۔"

ڈاکٹر کارپنیٹر کے اس جملہ نے کہ ہمارا نظام عصبی ان طریقوں کے مطابق نشو و نما پالیتا ہے جنکے مطابق اس سے کام لیا جاتا ہے فلسفہ عادت کو گویا کوزے میں بند کر دیا ہے۔ اب ہم اس امر کی تحقیق کرتے ہیں کہ عملی طور پر یہ اصول انسانی زندگی پر کیونکر منطبق ہوتا ہے؟

اس کا پہلا نتیجہ یہ ہے کہ عادت ایک نتیجہ حاصل کرنے کے لئے جن حرکات کی ضرورت ہوتی ہے ان کو سادہ و صحیح اور تکان کو کم کر دیتی ہے؟

"پیانو کا مبتدی پردے کو دبانے کے لئے صرف انگلیوں ہی کو اوپر نیچے نہیں کرتا بلکہ اپنے کل ہاتھ بازو اور کل جسم کو بھی حرکت دیتا ہے خصوصاً اس کے سب سے کم سخت حصے یعنی سر کو اس طرح حرکت دیتا ہے کہ گویا وہ اس سے کنجی کو بھی دباویگا پیٹ کے عضلات بھی اکثر منقبض ہوتے ہیں لیکن زیادہ تر تسویق کا یقین ہاتھ اور ایک انگلی کی حرکت سے متعین ہوتا ہے۔ اولاً اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ انگلی کی حرکت ہی ایسی ہوتی ہے جس کا خیال ہوتا ہے۔ دوسری یہ کہ اس کی حرکت اور کنجی کی حرکت ہی کے ہم مع اس نتیجہ کے جو اس کا کان پر مرتب ہوتا ہے اور اک کی کوشش کرتے ہیں۔ جس قدر کثرت سے اس عمل کا اعادہ ہوتا ہے اسی قدر سہولت کے ساتھ حرکت وقوع میں آتی ہے کیونکہ جو اعصاب اس میں مصروف ہوتے ہیں ان کی قوت نفوذ بڑھ جاتی ہے"؟

"لیکن جس قدر سہولت کے ساتھ حرکت واقع ہوتی ہے اسی قدر خفیف

مہیج کی اس کے عمل میں لانے کے لئے ضرورت ہوتی ہے، اور جس قدر مہیج خفیف ہوتا ہے اسی قدر زیادہ اس کا اثر صرف انگلیوں تک محدود رہتا ہے؛

"اس طرح ایسی تسویق جو ابتداءً اپنا اثر کل جسم میں پھیلا دیتی تھی یا کم از کم اس کے بہت قابل حرکت حصوں کو متاثر کر دیتی تھی رفتہ رفتہ ایک خاص عضو تک محدود ہو جاتی ہے جس میں یہ چند محدود عضلات میں انقباض پیدا کرتی ہے۔ اس تغیر میں وہ افکار و ادراکات جن سے تسویق کا آغاز ہوتا ہے رفتہ رفتہ حرکی اعصاب کے ایک خاص مجموعہ سے اعلیٰ تعلق پیدا کر لیتے ہیں"؛

"ہم پھر اس تشبیہ کی طرف لوٹتے ہیں جو کم از کم جزوی طور پر صادق آتی ہے۔ دماغ کو بدرو کا ایک نظام خیال کرو جو بہ حیثیت مجموعی بعض خاص عضلات کی طرف مائل ہے لیکن اس طرف پانی کا راستہ کسی حد تک رکا ہوا بھی ہے۔ اس حالت میں پانی کی روانی بہ حیثیت مجموعی اس سمت کی نالیوں کو پر کرے گی اور اس راستہ صاف کرنا چاہے گی۔ لیکن اگر ان نالیوں کو اچانک پر کر دیا جائیگا تو قبل اس کے کہ پانی اپنے راستہ سے بہہ نکلے یہ ہر طرف کو کناروں پر سے بہہ جائیگا۔ لیکن اگر پانی کی روانی معمولی ہو تو یہ صرف اپنے راستے ہی سے بھیگا؛

یہی واقعہ پیانو بجانے والے کے ساتھ ہوتا ہے۔ جونہی اس کی تسویق جو رفتہ رفتہ اپنے آپ کو عضلات کے مجموعہ تک محدود رکھنا سیکھ چکی ہے شدید ہوتی ہے یہ بڑے عضلی حلقوں کی طرف بہہ جاتی ہے۔ وہ معمولاً اپنی انگلیوں سے بجاتا ہے اور اس کا جسم سکون کی حالت میں رہتا ہے۔ لیکن جونہی وہ گھبرا جاتا ہے تو اس کا کل جسم حرکت کرنے لگتا ہے وہ اپنے سر اور دھڑ کو خاص طور پر حرکت دیتا ہے گویا یہ بھی ایسے عضو ہیں جن سے کہ وہ کنجیوں کو دبانا چاہتا ہے؛

انسان ان امور کے انجام دینے سے جنکے انجام دینے کا اسکے عصبی مرکزوں میں پہلے سے انتظام ہوتا ہے، بہت زیادہ امور کے انجام دینے کا رجحان رکھتا ہے۔

حیوانوں کے اکثر عمل خود بخود ہوتے ہیں۔ لیکن انسان میں ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ ان میں سے اکثر مطالعہ شاقہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ اگر مشق انسان کو کامل نہ بنا دیتی اور عادت سے عصبی اور عقلی قوت میں کفایت نہ ہوتی تو اس کی حالت نہایت افسوس ناک ہوتی۔ چنانچہ ڈاکٹر ماڈسلے کہتے ہیں:

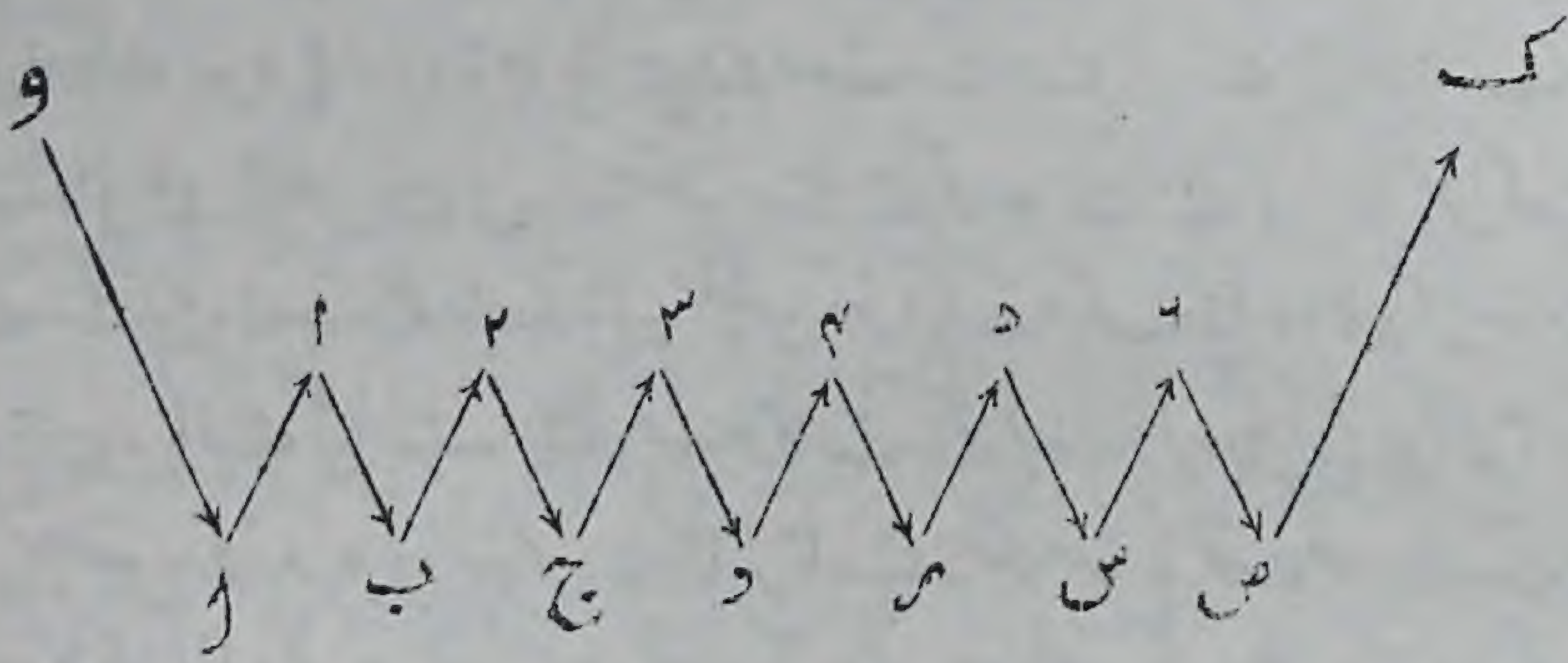
"اگر ایک فعل چند بار کئے جانے کے بعد پہلے سے سہل نہ ہو جاتا اور اگر ہر بار اس کے کرنے کے لئے شعور کو اس کی طرف مائل کرنا پڑتا تو ظاہر ہے زندگی بھر کے کل افعال ایک یا دو تک محدود ہو جاتے اور کسی قسم کی ترقی عمل میں نہ آتی۔ ایک شخص دن بھر کپڑے بدلنے اور اتارنے میں مصروف رہتا ہے اپنے جسم کی حالت کے مطالعہ میں اس کی تمام قوت اور توجہ صرف ہو جاتی۔ ہاتھوں کا دھونا اور بٹنوں کا لگانا اس کے لئے ہر بار اسی قدر دشوار ہوتا جتنا کہ بچہ کے لئے پہلے پہل ہوتا ہے علاوہ ہریں وہ اپنی ان کوششوں سے تھک کر چور ہو جایا کرتا خیال کرو بچہ کو کھڑا ہونا سکھانے میں کس قدر دشواری کا سامنا ہوتا ہے اور پھر دیکھو وہ کس قدر سہولت کے ساتھ کھڑا ہو جاتا ہے، کہ اسمیں کوشش کا شایبہ تک نہیں ہوتا۔ کیونکہ جہاں ثانوی ہی از خود ہونے والے افعال تقریباً بلا کسی تکان کے ہو جاتے ہیں اور اس اعتبار سے عضوی اور جبلی اضطراری حرکات کے مشابہ ہیں، وہاں ارادی کوشش کا شعور بہت جلد تھکا دیتا ہے۔ اگر حرام مغز میں حافظہ نہو تو یہ لغو قسم کا حرام مغز ہوگا۔ انسان جبتک تندرست ہے اسوقت تک اس قسم کے خود حرکتی عمل کے فوائد کو پوری طرح سے نہیں سمجھ سکتا"۔

دوسرے یہ کہ عادت سے شعوری توجہ جو افعال کے لئے ضروری ہوتی ہے کم ہو جاتی ہے۔ اس کو یوں سمجھو کہ اگر ایک کام کے کرنے سے ا۔ ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص۔ حوادث کی بتدریج ضرورت ہوتی ہے تو شعور ارادی اور بہت سی غلط صورتوں میں سے جو سامنے آتی ہیں ان کو انتخاب کرتا ہے۔ لیکن عادت سے بہت جلد یہ بات پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک واقعہ خود اپنے بعد کے واقعہ کو یاد دلاتا ہے۔ اور اس کے علاوہ شعور کے سامنے کوئی صورت نہیں آتی۔ اور شعور ارادی سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ ا کے واقع ہوتے ہی

اس طور سے سلسلہ مرتب ہو جاتا ہے کہ گویا ایک زنجیر میں بندھے ہوں۔ جب ہم چلنا گھوڑے کی سواری تیرنا برف پر چلنا ہارمونیم وغیرہ بجانا یا گانا سیکھتے ہیں تو غلط اور غیر ضروری حرکات ہم کو ہر لحہ پریشان کرتی ہیں۔ لیکن جب ہم کو مشق ہو جاتی ہے تو صرف یہی نہیں کہ خفیف سی عضلاتی حرکت سے مطلوبہ نتائج حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ یہ ایک فوری اور لمحی علامت سے بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ شکاری پرندے کو دیکھتا ہے اور قبل اس کے کہ وہ اس کے ہونے یا نہ ہونے پر غور کرے نشانہ لگا کر اس کو شکار بھی کر چکتا ہے۔ حریف کی تلوار کی خفیف سی چمک ہوتی ہے اور شمشیر زن دیکھتا ہے کہ اس نے حریف کے وار کو خالی بھی دیا اور اپنا وار بھی کر چکا۔ موسیقی حروف پر یوں ہی ایک نظر پڑی اور پیانو بجانے والے کی انگلیاں بہت سے سروں کو بجا گئیں۔ اس طرح سے یہی نہیں ہوتا کہ ہم ٹھیک بات ٹھیک موقع پر کرتے ہیں، بلکہ اگر ہم کو عادت ہو جاتی ہے تو غلط بات غلط موقع پر بھی کر گزرتے ہیں۔ کون ہے جس نے دن میں اپنی صدری اتارنے کے بعد گھڑی کو کوکنا شروع نہ کر دیا ہو یا کسی دوست کے دروازے پر پہنچکر جیب سے کنجی نہ نکالی ہو۔ بعض لوگوں کے متعلق سنا ہے کہ سونے کے کمرے میں کھانا کھانے کے کپڑے بدلنے جاتے ہیں، لیکن آخر ایک ایک کپڑا اتار کر بستر پر لیٹ جاتے ہیں۔ بات کیا ہے۔ پہلے چند حرکات کے بعد روزانہ یہی ہوا کرتا تھا۔ ہر شخص بعض روزمرہ کی چیزیں عادتاً کرتا ہے۔ مثلاً منہ ہاتھ دھونے کے بعد الماری کا کھولنا وغیرہ۔ لیکن ان امور کی ہمارے شعور کے اعلیٰ مرکزوں کو بہت ہی کم خبر ہوتی ہے۔ یکا یک کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ کونسا موزہ کونسا جوتہ کونسا پائینچہ وہ پہلے پہنتا ہے۔ اس کو پہلے ذہن میں اسی فعل کا اعادہ کرنا ہوتا ہے اور اکثر یہ بھی ناکافی ثابت ہوتا ہے، فعل ہو جاتا ہے۔ یہی حال اس قسم کے سوالات کا ہے کہ میرے دُہرے دروازے کا پہلے کونسا دریچہ کھلتا ہے۔ دروازے کا کونسا در پہلے کھلتا ہے۔ میں ان سوالات کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ مگر میرا ذہن کبھی ان افعال کے کرنے میں غلطی بھی نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس طرف کے بال یا دانت پہلے صاف کرتا ہے۔ با ایں ہمہ

یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہر شخص کے لئے اس کی ترتیب پہلے سے متعین ہوتی ہے؛

ان نتائج کو ہم مندرجۂ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں؛

عادتی فعل میں جو شے ہر نئے عضلی انقباض کو اپنی مقررہ ترتیب کے ساتھ عمل میں لاتی ہے وہ خیال یا ادراک نہیں بلکہ حس ہوتی ہے جو ابھی ختم ہونے والے عضلی انقباض سے پیدا ہوتی ہے صحیح معنی میں جو فعل ارادی ہوتا ہے اس کی رہبری و رہنمائی کے لئے کل فعل کے دوران میں تصور ادراک و ارادے کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادتی عمل میں محض حس رہبری کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور دماغ و ذہن کے اعلےٰ طبقات مقابلۃً آزاد رہتے ہیں۔ اس کی مندرجۂ ذیل شکل سے وضاحت ہو جائیگی؛

شکل نمبر ۲۴

فرض کرو کہ ا۔ب۔ج۔د۔ر۔س۔ص۔ عضلی انقباضات کے ایک عادتی سلسلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور فرض کرو کہ ۱۔۲۔۳۔۴۔۵۔۶۔ ان حسوں کو ظاہر کرتے ہیں جو علٰحدہ علٰحدہ ان عضلی انقباضات کے بتدریج ہونے سے ہوتی ہیں۔ جیسیں بالعموم ان حصوں میں ہونگی جو حرکت کرینگے۔ لیکن یہ آنکھ یا کان پر اس حرکت کے نتائج کے طور پر بھی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ صرف انھیں کے ذریعہ سے ہمکو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ آیا عضلہ مڑا ہے یا نہیں جب

ا۔ب۔ج۔د۔ر۔س۔ص۔ کے سلسلہ کو انسان سیکھتا ہے تو ان میں سے ہر ایک حس پر اس کا ذہن علٰحدہ توجہ کرتا ہے۔ ہم ہر ایک حرکت کا دل ہی دلمیں امتحان کرتے ہیں۔ اور دیکھتے ہیں کہ یہ صحیح طور پر بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔ پھر دوسری حرکت کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس میں ہم تامل کرتے ہیں جھجکتے ہیں مقابلہ کرتے ہیں، پسند کرتے ہیں ترک کرتے اور پھر اختیار کرتے ہیں اور آئندہ حرکت کا حکم تدبر اور تفکر کے بعد تصوری مرکزوں سے صادر ہوتا ہے۔

اس کے برعکس عادتی فعل میں اعلیٰ مرکزوں سے حکم آنے کی دیر ہوتی ہے۔ شکل مذکورۂ بالا میں اس حکم کو ب سے دکھایا گیا ہے۔ یہ پہلی حرکت یا آخری نتیجہ یا سلسلہ کی کسی عادتی شرط کے ادراک کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہاتھ کے قریب پاؤں کا ہونا۔ موجودہ مثال میں جوں ہی شعور سے حرکت ا کے کرنے کا خیال یا ارادہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت وقوع میں آجاتی ہے اس کی جو حس ہوتی ہے وہ اضطرار اً ب کا باعث ہو جاتی ہے۔ ب ا کے واسطے ج کے عمل میں آنیکا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح سے تاآنکہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس وقت شعور کو آخری نتیجہ کا علم ہوتا ہے حقیقت یہ ہے کہ یہ عمل حرکت کی اس لہر کے مشابہ ہے جو امعا کی طرف جاتی ہے۔ آخر کے عقلی ادراک کو شکل میں ص کے نتیجہ سے ظاہر کیا گیا ہے جس کا استحضار تصوری مرکزوں کے سے حسی خط سے اوپر ظاہر کیا گیا ہے۔ حسی ارتسامات ا۔۲۔۳۔۴۔۵۔۶ ان سب کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ ان کا مقام تصوری خطوط سے نیچے ہے۔ ہمارے تصوری مرکزوں کو اگر ا۔۲۔۳۔۴۔۵۔۶ سے تعلق بھی ہوتا ہے، تو بہت ہی کم ہوتا ہے جو اس بات سے ظاہر ہے کہ ممکن ہے ہماری توجہ کہیں اور مشغول ہو۔ ہم ایسی حالت میں نماز پڑھ سکتے یا الف بے تے کا اعادہ کر سکتے ہیں کہ ہماری توجہ بالکل کہیں اور ہو۔

"پیانو بجانے والا ایسی شے کو جس کو بار بار کہہ کر وہ مشاق ہو چکا ہے کسی نہایت ہی زور شور کی گفتگو میں مصروف یا کسی نہایت ہی دلچسپ سلسلہ

خیال میں منہمک ہوکر بجا سکتا ہے۔ حرکات کا عادتی سلسلہ براہ راست سروں کے دیکھنے یا آوازوں کے تسلسل کی یادداشت (اگر اس شے کو وہ یاد سے بجا رہا ہو) سے پیدا ہوتا ہے اور ہر حالت میں اس کو خود عضلات کی رہبری کرنے والی حسوں سے مدد ملتی ہے لیکن اسی تعلیم کے اعلیٰ مرتبہ پر ایک مشاق پیانو بجانے والا محض دیکھ کر مشکل نغمہ کو بھی بجا سکتا ہے۔ ہاتھوں اور انگلیوں کی حرکتیں سروں کو دیکھ کر اسقدر جلد عمل کرتی ہیں کہ یہ یقین کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ جن عصبی وسائل سے یہ پیدا ہوتے ہیں وہ مختصر ترین راستہ اور گذرگاہ کے علاوہ ہو سکتا ہے۔ اکتسابی رجحانات عمل کی ذیل میں عجیب و غریب مثال درج کی جاتی ہے۔ اس میں اور جبلت میں صرف یہ فرق ہے کہ اس کا محرک اصلی ارادہ ہوتا ہے۔ یہ مثال رابرٹ ہوڈین نے فراہم کی ہے؛

"بصری اور لمسی ادراک میں سرعت پیدا کرنے کے خیال سے اور روانی حرکات میں صحت پیدا کرنے کے لئے جو ہر قسم کے کرتبد کے لئے ضروری ہوتی ہیں ہوڈین نے شروع ہی سے ہوا میں گیندوں کے قائم رکھنے کی مشق کی۔ ایک مہینہ کی مشق کے بعد وہ اس قدر مشاق ہو گیا کہ ایک وقت میں چار گیندوں کو خلا میں رکھ سکتا تھا۔ اب اس نے اپنے سامنے ایک کتاب رکھی اور جب گیندیں ہوا میں ہوئیں اس وقت اس نے بلا تکلف پڑھنے کی مشق کی۔ وہ کہتا ہے کہ ناظرین کو اس بات کا شاید مشکل سے یقین آئے، مگر میں انھیں ابھی اور متحیر کرونگا کیونکہ میں نے ابھی تفریحاً اس عمل کا اعادہ کیا ہے اگرچہ اس زمانہ کو جب میں نے مشق کی تھی اور اب تک جب کہ میں لکھ رہا ہوں تیس سال گذر چکے ہیں اور میں نے اس دوران میں شاید ایک دفعہ بھی گیند کو نہ چھوا ہوگا مگر میں اب بھی آسانی کے ساتھ پڑھ سکتا ہوں حالانکہ تین گیندیں ہوا میں ہوتی ہیں"۔

ہم نے ۱۔۲۔۳۔۴۔۵۔۶ تدریجی عضلی انقباضات کے مقدمات کو حسوں کے نام سے موسوم کیا ہے۔ بعض مصنفین کو ان کے حس ہونے سے بھی انکار ہے۔ اگر یہ حس سچی نہیں ہیں تو یہ صرف مرکزی عصبی تموج ہو سکتے ہیں جو احساس پیدا کرنے کے لئے تو نہیں مگر حرکی جواب کا باعث ہونے کے لئے کافی

ہو جاتے ہیں۔ اس کو فوراً تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ یہ ممیز ارادے نہیں ہیں۔ ارادہ اگر موجود ہوگا تو یہ اپنے آپ کو صرف اس امر کی اجازت تک محدود کر دیتا ہوگا کہ یہ اپنے حرکی اثرات صرف کریں۔ ڈاکٹر کارپنٹر لکھتے ہیں :۔

"ایسے مابعد الطبیعیاتی بھی ہو سکتے ہیں جو اس بات کے مدعی ہوں کہ ایسے افعال جن کا ارادہ ایک خاص نیت سے محرک ہوا ہو اور جو ہنوز کلیتہً اس کے زیر اقتدار ہوں وہ کبھی غیر ارادی نہیں ہو سکتے۔ اور ایک بار جب ان کا آغاز ہوتا ہے تو پھر یا تو ان کے باقی رکھنے کے لئے نہایت ہی تھوڑے سے ارادے کی ضرورت ہوتی ہے یا ارادہ شاقول کی طرح سے دو فعلوں کے مابین گردش کرتا رہتا ہو (یعنی سلسلۂ فکر اور سلسلہ حرکت کے باقی رکھنے کیلئے مگر یہ ارادی ہی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ارادہ کی نہایت خفیف مقدار کی ان کے باقی رکھنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے تو کیا یہ بات اس کے مساوی نہیں ہے کہ یہ اپنی ذاتی قوت سے جاری رہتے ہیں۔ کیا ان حرکات کے عمل میں لانے کے دوران میں جو عادتی بن چکی ہیں ہمارے سلسلۂ فکر کے کامل تسلسل کا تجربہ مفروضہ گردش کی بالکل تردید نہیں کر دیتا۔ علاوہ بریں اگر اس قسم کی گردش کا وجود بھی ہو تو ایسے واقعات بھی ہونے چاہئیں جن میں ہر حرکت بذات خود جاری رہتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی خود حرکتی نوعیت درحقیقت تسلیم کر لی گئی ہے یہ عضویاتی توجیہ کہ حرکت کی مشینری کا نشو و نما دیگر عادتی حرکات کی طرح سے اس طرح سے ہو جاتا ہے جس طرح سے اس سے ابتداءً کام لیا جاتا ہے اور اس حالت میں یہ خود بخود ارادے کی عام نگرانی و اثر کے ماتحت عمل کرتی ہے مشکل سے کسی ایسے مفروضہ کی بنا پر رد کیا جا سکتا ہے جو ہماری فطرت کے ایک رخ کی نوعیت سے کامل لاعلمی پر مبنی ہو"۔

لیکن اگر سلسلہ کی ہر حرکت کے فوری مقدمات کے ساتھ ارادہ کا ممیز فعل نہیں ہوتا تو کم از کم کسی نہ کسی قسم کا شعور تو ہوتا ہے یہ حسیں ہوتی ہیں جن کی طرف ہم کو معمولاً توجہ نہیں ہوتی لیکن جو اگر ہم سے غلطی ہو تو فوراً ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کر لیتی ہیں۔ ان حسوں کے متعلق اشینڈر کا بیان اقتباس کرنے کے

لائق ہے۔ وہ کہتا ہے چلتے وقت جب ہم بالکل بے توجہ ہوتے ہیں اس وقت بھی:

"ہم کو مسلسل عضلی احساسات کا وقوف ہوتا رہتا ہے علاوہ بریں ہم کو اس امر کی بعض تسویقات کا بھی ایک احساس ہوتا ہے کہ اپنا توازن قایم رکھیں اور ایک ٹانگ کے بعد دوسری ٹانگ رکھیں۔ یہ امر مشکوک ہے۔ اگر ہمارے جسم کی وضع کے متعلق کوئی حس نہوتی تو ہم اپنا توازن باقی رکھ سکتے۔ اور یہ بھی مشکوک ہے کہ اگر ہم کو اس امر کی حس نہ ہوتی کہ حرکت عمل میں آچکی ہے تو ہم ایک ٹانگ کے بعد دوسری ٹانگ کو بڑھاتے اور اس کے نیچے رکھنے کی تسویق کا خفیف سا احساس بھی نہوتا۔ بننا قطعی طور پر میکانیکی معلوم ہوتا ہے اور بُننے والی اس وقت بھی بنتی رہتی ہے جب وہ پڑھنے یا دلچسپ گفتگو کرنے میں مصروف ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم اس سے یہ پوچھیں کہ یہ کیونکر ممکن ہے تو وہ مشکل سے یہ جواب دیگی کہ بننا خود بخود ہوتا رہتا ہے۔ بلکہ وہ یہ کہے گی کہ اس کو اس کا احساس ہوتا ہے، اس کو اپنے ہاتھوں سے احساس ہوتا ہے اور وہ اس طرح بنتی رہتی ہے جس طرح کہ اس کو چاہیے۔ پس بُننے کی حرکات ان حسوں سے پیدا ہوتی رہتی اور منضبط ہوتی رہتی ہیں جن کا ان کے ساتھ ایتلاف ہوتا ہے اور ایسا اس وقت بھی ہوتا رہتا ہے جب توجہ اس جانب نہیں ہوتی ؛

"یہی ہر اس شخص کا حال ہوتا ہے جو بظاہر خود حرکتی طور پر کسی طویل صنعت میں مصروف ہوتا ہے۔ لوہار لوہے کو پیٹتے وقت اپنے لوہے کو پھیرتا رہتا ہے۔ بڑھئی رندے کو اٹھاتا رہتا ہے۔ اسی طرح لیس بنانے والا اپنی دھرکی میں اور جولاہا اپنی تاری میں مصروف رہتا ہے اور یہ سب اس سوال کا اسی طرح جواب دینگے۔ اور یہ کہیں گے کہ ہم کو جو آلہ ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے اس کے ٹھیک طور پر عمل میں لانے کا احساس ہوتا ہے"؛

ان صورتوں میں وہ احساسات جو صحیح افعال کی شرائط ہوتے ہیں بہت ہی خفیف ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ ضروری نہیں ہیں خیال کرو اگر تمھارے ہاتھ کو احساس نہو تو اس صورت میں تمھاری حرکات صرف تصورات کے ذریعہ پیدا ہونگی اور اگر تمھارے تصورات اس طرف سے ہٹ جائیں تو

حرکات کو ٹھہر جانا چاہیئے اور یہ ایسا نتیجہ ہے جو شاذ ہی واقع ہوتا ہے "

پھیر۔
"فرض کرو کہ ایک تصور تم کو سارنگی کو بائیں ہاتھ میں لینے پر آمادہ کر دیتا ہے لیکن سارنگی کو مضبوطی سے ہاتھ میں لئے رہنے اور اس کو گرنے نہ دینے کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ تمہارا تصور بائیں ہاتھ کے عضلات کے منقبض رکھنے پر جما رہے۔ خود وہ حسیں جو آلہ کے پکڑنے سے ہاتھ میں پیدا ہوتی ہیں چونکہ ان کا ربط پکڑنے کی حرکی تسویق کے ساتھ ہوتا ہے اس تسویق کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتی ہیں جو اس وقت تک باقی رہتی ہیں جب تک احساس باقی رہتا ہے یا جب تک کہ تسویق کسی مخالف شے کی حرکت کے تصور سے دب نہیں جاتی "۔

"یہی اس طریق کے متعلق کہا جا سکتا ہے جس طریق پر کہ داہنا ہاتھ کمان کو پکڑتا ہے "

"اس قسم کے ہم وقت مجموعوں کے آغاز کے وقت اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اگر شعور خاص طور پر دوسری جانب مصروف ہو جاتا ہے تو ایک حرکت یا تسویق رک جاتی ہے۔ کیونکہ ابتدائً یہ ضروری ہوتا ہے کہ رہبر احساسات سب کے سب نہایت ہی شدت کے ساتھ محسوس ہوں۔ شاید کمان بعض عضلات کے ڈھیلا ہونے کی وجہ سے انگلیوں سے پھسل جائے۔ لیکن پھسلنا ہاتھ میں نئی حسوں کے پیدا کرنے کا باعث ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے توجہ ایک لمحہ میں کمان کے پکڑنے کی طرف لوٹ آتی ہے "۔

"مندرجۂ ذیل اختبار سے اس کی پوری طرح پر وضاحت ہو جاتی ہے۔ جب کوئی شخص سارنگی بجانا سیکھتا ہے تو اس کو داہنی کہنی کو اٹھانے سے باز رکھنے کے لئے اس کی داہنی بغل میں ایک کتاب رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اس بازو سے کتاب کو اپنی بغل میں دبائے رکھے کتاب کے مس سے عضلات اور مس کے جو جو احساسات ہوتے ہیں وہ اس کو دبائے رکھنے کی تحریک کرتے ہیں لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مبتدی سروں کے نکالنے میں اس قدر مشغول ہو جاتا ہے کہ کتاب گر جاتی ہے لیکن چند روز کے مشق کے بعد پھر کبھی ایسا نہیں ہوتا۔

خفیف ترین حس اس کو اپنی جگہ پر رکھنے کے لیے کافی ہوتی ہے۔ اور کل توجہ سروں کے نکالنے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں چلانے میں صرف ہو سکتی ہے۔ لہذا حرکات کی ایک ساتھ ترکیب اس سہولت کی بنا پر عالم وجود میں آتی ہے جس کی بدولت ہم میں عقلی اعمال کے ساتھ غیر توجہی احساس کے اعمال بھی جاری رہ سکتے ہیں"۔

اس سے ہم قانون عادت کے اخلاقیاتی مفاہیم تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہ بہت سے اور نہایت اہم ہیں۔ ڈاکٹر کارپینٹر جن کی ذہنی عضویات سے ہم نے اقتباس کیا ہے انھوں نے اس اصول پر نہایت زور دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ہمارے اعضا جس طرح سے ان سے کام لیا جاتا ہے ویسے ہو جاتے۔ انھوں نے اس اصول کے نتائج پر اس تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے کہ ان کی کتاب کو محض اسی بنا پر ایک تعمیری یادگار کہا جائے تو بیجا نہ ہو گا۔ اس لئے اگر ہم بھی اس قسم کے بعض نتائج بیان کر دیں تو کچھ بیجا نہ ہو گا"۔

عادت طبیعت ثانی ہوتی ہے عادت دس گونہ طبیعت ہوتی ہے" کہتے ہیں کہ ڈیوک آف ولنگٹن نے یہی بہ آواز بلند کہا تھا۔ اور جس حد تک یہ قول صحیح ہے اس کو غالباً ایسے شخص سے بہتر کوئی نہیں سمجھ سکتا جو خود ایک آزمودہ کار سپاہی تھا۔ روزمرہ کے قواعد اور تعلیم و تربیت کی مدت انسان کو بالکل بدل دیتی ہے۔ اور اس کے کردار کے بہت سے رجحانات بالکل الٹ جاتے ہیں"۔

پروفیسر ہکسلے ایک کہانی لکھتے ہیں یہ اگرچہ صحیح نہ ہو مگر یقین کے قابل ضرور ہے۔ ایک پرانا وظیفہ یاب سپاہی اپنا کھانا لئے گھر کی طرف جا رہا تھا۔ ایک مسخرے نے اس کو دیکھا اور ایک دم کہا اٹینشن اس کے سنتے ہی سپاہی دونوں ہاتھ نیچے چھوڑ کر سیدھا کھڑا ہو گیا اور اس کا کھانا نالی میں گر پڑا۔ وجہ کیا تھی عمر بھر قواعد کی تھی اور اس کے اثرات اس کے نظام عصبی کی ساخت کے جزو بن گئے تھے"۔

اکثر لڑائیوں میں بے سوار کے گھوڑے بگل کی آواز پر مقررہ حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں اکثر پالتو جانوروں کی حالت بالکل مشین کی سی ہوتی ہے وہ

اپنے فرائض جن کو انھیں سکھا دیا جاتا ہے بلا شک و شبہ اور بے جھجک انجام دیتے ہیں۔ ان کاموں کے علاوہ اور کسی بات کا ان کے ذہن میں وہم تک نہیں ہوتا۔ جو لوگ قید خانے میں بڈھے ہو جاتے ہیں وہ رہائی کے بعد دوبارہ قید ہونے کی درخواست کرتے ہیں۔ ایک ریل گاڑی میں حادثہ ہوا اس کی وجہ سے ایک شیر اپنے پنجرے کے ٹوٹ جانیکی وجہ سے اس میں سے نکل آیا۔ لیکن نکلنے کے ساتھ ہی گویا اپنی نئی ذمہ داریوں سے گھبرا کر وہ پھر پنجرے میں گھس گیا۔ اور جب لوگ پہنچے تو بلا کسی دقت کے ہاتھ آگیا۔

پس عادت سوسائیٹی کا عظیم الشان توازنی چکر اور اس کے محفوظ رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے یہ سب کو انتظام و قانون کے حدود میں رکھتی ہے یہی اُمرا کو غریبوں کے حاسدانہ حملوں سے بچاتی ہے۔ یہی سخت ترین اور ذلیل ترین پیشوں کو ان لوگوں کو چھوڑنے نہیں دیتی جو ہوش ہی ان پیشوں میں سنبھالتے ہیں۔ یہی مچھیرے اور ملاح کو کڑاکے کی سردی میں سمندر پر رکھتی ہے۔ اور کسان اور چرواہے سے برف کے مہینوں میں جنگل میں جھونپڑے ڈلواتی ہے۔ یہ ہم کو صحرا اور برفانی علاقے کے لوگوں کے حملے سے بچاتی ہے۔ یہی ہم کو اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ جس پیشہ کی ہمنے تعلیم پائی ہے یا جس کو اوائل عمر مین اختیار کر چکے ہیں اُسی میں اپنی کشمکش حیات کو اتمام تک پہنچائیں۔ اگر یہ اچھا نہ معلوم ہو تو بھی اس پر اپنی طبیعت کو مجبور کر کے لگائیں۔ کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی شئے کے لئے ہم موزوں نہیں ہوتے۔ اور کسی شئے کے شروع کرنیکا وقت نہیں رہتا۔ پچیس سال ہی کی عمر سے نوجوان سفری ایجنٹ نوجوان وکیل نوجوان ڈاکٹر اور وزیر پیشہ کی خصوصیات غالب آنا شروع ہو جاتی ہیں۔ اسی عمر سے نئی قسم سیرت کا جز بن جاتی ہے اور انسان کا ایسا جز بن جاتی ہے کہ وہ ان کو اسی طرح سے نہیں چھوڑ سکتا جس طرح سے اپنے کوٹ کی آستینوں کے شکن کو نہیں بدل سکتا۔ بحیثیت مجموعی یہ انسان کے لئے اچھا ہی ہوتا ہے کہ وہ ان عادتوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ دنیا کے حق میں یہ بات مفید ہی ہوتی ہے کہ تیس سال کی عمر تک سیرت پلسٹر کی طرح سے پختہ ہو جاتی ہے، اور یہ پھر کبھی نرم نہیں ہوتی

اگر بیس سے تیس کا زمانہ عقلی اور حرفتی عادتوں کے لئے بہت اہم ہوتا ہے تو بیس کے نیچے کا زمانہ اور بھی زیادہ اہم ہوتا ہے کیونکہ اس میں شخصی عادتیں پختگی کو پہنچتی ہیں۔ مثلاً آواز۔ تلفظ حرکات سکنات، انداز کلام۔ بیس سال کے بعد جو زبان سیکھی جاتی ہے اُس میں بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ خارجی لہجہ نہ ہو بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ایک نوجوان بہتر سوسائٹی میں گنگناہٹ اور گفتگو کے دوسرے عیوب چھوڑ سکے۔ اور خواہ اس کے پاس کتنا ہی روپیہ کیوں نہ ہو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایسا لباس رکھ سکے جیسے پیدائشی شرفا کا ہوتا ہے۔ سوداگر اپنا سامان تجارت اس کے آگے نہایت ذوق و شوق سے پیش کرتے ہیں لیکن وہ صحیح قسم کی چیزیں خرید ہی نہیں سکتا۔ ایک نامعلوم قانون قانون کشش کی طرح سے قوی اُس کو اپنے حلقہ میں رکھتا ہے۔ اُس کی ایسی ہی پوشاک رہتی ہے جیسی سال گذشتہ تھی اور یہ بات نادم مرگ اُس کے لئے راز ہی رہتی ہے کہ اُس کے دوستوں کو جن کی پوشاک اس سے بہتر ہوتی ہے یہ چیزیں کہاں سے ملجاتی ہیں "

پس تعلیم کے لئے سب سے ضروری یہ ہے کہ نظام عصبی کو متعلم کا دشمن نہیں بلکہ معاون و مددگار بنائے۔ اس میں علم کا خزانہ اور بنک ہو۔ اور اس دولت کے سود سے وہ آرام اور چین کرے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس قدر ہو سکے زیادہ سے زیادہ افعال کو خود بخود ہو جانے والے اور عادتی بنائے۔ اور ایسے افعال و عادات سے جن کے مضر ہونے کا احتمال ہو اسی طرح سے بچے جس طرح وبا سے بچا جاتا ہے۔ جس قدر زیادہ ہم روزمرہ کے افعال غیر طالب سعی اور خود حرکتی بنا سکیں گے اسی قدر ہمارے ذہن کی اعلیٰ قوتیں اپنا صحیح کام کرنے کے لئے آزاد ہونگی۔ اس سے زیادہ بدبخت شاید ہی کوئی ہو جس کو تلون کے علاوہ اور کسی شے کی عادت ہی نہ ہو۔ جس کو ہر بار سگار جلاتے چائے پیتے وقت اٹھتے بیٹھتے وقت غرضکہ ہر کام کرنے سے پہلے ارادی تعمق و تدبر کی ضرورت پڑتی ہو۔ ایسے شخص کا آدھا وقت تو ان امور کا فیصلہ کرنے میں گذر جاتا ہے جن کی اس کو ایسی عادت ہونی چاہئے تھی کہ

گویا اس کے شعور کے لئے بالکل موجود ہی نہ ہوتے۔ اگر متعلمین میں سے کسی کے اس قسم کے روزمرہ کے فرائض جزو عادت نہیں بنے ہیں تو اس لمحہ سے اس کو ان کی خبر لینی چاہیئے"۔

پروفیسر بین نے جو اخلاقی عادات پر باب لکھا ہے اس میں بعض نہایت ہی عمدہ عملی باتیں بتائی ہیں۔ ان میں دو نہایت اہم اصول ہیں اول یہ کہ نئی عادت کو اختیار کرتے یا پرانی عادت کو چھوڑتے وقت ہم کو تا بہ امکان بہت ہی قوی عزم سے ابتدا کرنی چاہیئے۔ ان تمام ممکن حالات کو جمع کرنا چاہیئے جو صحیح محرکات کو تقویت پہنچائیں۔ اپنے آپ کو فکر و محنت میں ایسی حالت میں مصروف کرو جو نئی عادت کے لئے مفید ہو۔ ایسی عادتیں پیدا کرو جن قدیم عادتوں کے بالکل منافی ہوں۔ اگر صورت حال اجازت دے تو علی الاعلان قسم کھا لینی چاہیئے۔ مختصر یہ کہ اپنے عزم کو ہر ممکن تقویت پہنچاؤ۔ ان تدابیر سے یہ اس قدر راسخ ہو جائیگا کہ اس کے توڑنے پر طبیعت اس قدر آسانی سے آمادہ نہ ہوگی جس قدر بصورت دیگر ممکن ہے۔ ہر وہ دن جو اس نہ ٹوٹنے پر گذرتا ہے اس کی بقا کے مواقع کو زیادہ کرتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب تک نئی عادت پوری طرح سے راسخ نہ ہو جائے اس وقت تک کسی مستثنیٰ یا شاذ حالت کو گوارا نہ کرو۔ ایک مرتبہ کے شکست عزم کی مثال تاگہ کے اس پنڈے کے گر جانے کی سی ہوتی ہے جس کو کوئی کھڑا ہوا لپیٹتا ہو۔ ایک مرتبہ کے گر جانے سے اتنا تاگہ کھل جائیگا جو کئی مرتبہ کے لپیٹنے سے پورا ہوگا۔ مسلسل تربیت بھی نظام عصبی کو صحیح طور پر عادی بنا لینے کا بہت بڑا ذریعہ ہے چنانچہ پروفیسر بین لکھتے ہیں:

"اخلاقی عادات اور عقلی اکتسابات میں یہ فرق ہے کہ اخلاقی عادات میں دو مخالف قوتیں موجود رہتی ہیں جن میں سے ایک دوسرے پر برتری حاصل کرنا چاہتی ہے۔ ایسے مواقع پر سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ غلط رجحان کو کبھی غالب نہ آنے دیا جائے۔ خطا کی ایک فتح صواب کی بہت سی فتوحات کے اثر کو باطل کر دیتی ہے۔ لہذا اس امر کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری

ہے کہ دونوں قوتوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ ایک کی ہمیشہ فتح ہوتی رہے تا آنکہ تکرار سے یہ قوت اس قدر قوی ہو جائے کہ مخالف قوت کا ہر حالت میں بلا اندیشہ مقابلہ کر سکے"۔

ابتدا میں صواب کی فتح بہت ضروری ہوتی ہے۔ پہلی ہی مرتبہ اگر ناکامی ہو تو بہت ممکن ہے کہ آئندہ تمام کوششوں کی ہمت پست ہو جائے۔ برخلاف اس کے فتوحات ماضی کے تجربات آئندہ کوششوں کے لئے ہمت بندھاتے ہیں۔ ایک شخص نے گوئیٹہ سے ایک اہم امر کے متعلق مشورہ کیا۔ وہ اس کے کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ مگر قوت بازو پر بھروسہ نہ تھا۔ گوئیٹہ نے کہا کہ تم کو تو صرف اپنے ہاتھوں کو مہمیز کرنے کی ضرورت ہے۔ گوئیٹہ کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ دائمی کامیابی نے جو اسے اپنی زندگی میں نصیب ہوتی رہی اس کے جذبات پر کیسا اثر کیا۔ پروفیسر بومان جس سے میں نے یہ قصہ اقتباس کیا ہے کہتے ہیں کہ وحشی اقوام کی شکست کا باعث وہ مایوسی ہوتی ہے جو ان کو یورپین اقوام کے مقابلہ اپنی کامیابی کی نسبت ہو جاتی ہے کیونکہ وہ دیکھتے ہیں کہ نو وارد زندگی کے بڑے بڑے کام انجام دیتے ہیں۔ یہ لوگ اپنی قدیم عادات کو چھوڑ بیٹھتے ہیں اور نئی عادات اکتساب نہیں ہوتیں۔

اب یہاں وہ سوال پیدا ہوتا ہے جو افیون و شراب کو بتدریج چھوڑنے سے متعلق ہے اور جس کے متعلق ارباب فن کی رائے میں کسی حد تک اختلاف ہے اور جس کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ انفرادی طور پر جیسا مناسب ہو کیا جائے۔ تاہم اس امر کے متعلق ماہرین متفق ہیں کہ اگر ممکن ہو تو نئی عادت ایک دم اکتساب کرنا بہترین طریقہ ہے۔ لیکن اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہیئے کہ ارادے کے شروع میں اس قدر سخت کام سپرد نہ کر دیا جائے کہ اس کی شکست یقینی ہو۔ لیکن اگر انسان سے برداشت ہو سکے تو تھوڑا سا تکلیف کا زمانہ بعد کے آسائش و آرام کے لئے اختیار کرے۔ خواہ ایسی عادت ہو جیسی افیون وغیرہ کے کھانے کی یا کسی خاص وقت اٹھنے کی کام کرنے کی، بہترین طریقہ یہ ہے کہ قدیم عادت کو چھوڑ کر نئی عادت کو یک لخت اختیار کر لیا جائے۔ ایسا کرنے کے

بعد یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ ایسی طلب جس کو پورا نہیں کیا جاتا کس قدر جلد مر جاتی ہے"۔

"انسان کے لئے یہ ضروری ہے کہ تنگ اور دشوار گذار راستہ طے کرنے کے لئے دائیں بائیں دیکھے بغیر بلا خوف وخطر چلنا سیکھے۔ جو شخص روزانہ نیا عزم کرتا ہے اس کی حالت ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو ہر بار خندق کے کنارے کودنے کا ارادہ کرتا ہے لیکن ہر بار لوٹ کر پھر دوڑ لگاتا ہے۔ مسلسل پیش قدمی کے بغیر اخلاقیاتی قوتیں جمع نہیں ہوتیں۔ ان کا جمع کرنا اور ان کی عادت وشق بہم پہنچانا ایسی رحمت ہے جو باقاعدہ کام ہی سے میسر آسکتی ہے"۔

مندرجۂ بالا دو اصولوں پر ایک اصول کا اور اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ جو عزم تم کرو اس پر عمل کرنے کا جلد سے جلد موقع تلاش کرو۔ جن عادات کے پیدا کرنے کا تمہیں شوق ہو ان کی جانب خفیف ترین جذباتی رجحان سے فائدہ اٹھاؤ۔ غیر اہم رجحانات عادات کے قائم ہوتے وقت نہیں بلکہ ان کے حرکی اثرات مرتب ہوتے وقت نئی عادتوں کو دماغ تک پہنچا لیتے ہیں چنانچہ وہی مصنف لکھتا ہے:

"عملی مواقع کی موجودگی ہی سے وہ پرزہ دستیاب ہو سکتا ہے جس پر وہ لیور بیٹھ سکتا ہے جس سے اخلاقی ارادہ کی قوت کئی گونہ بڑھ جاتی ہے اور جو اس کو کامیاب و کامراں کر سکتی ہے۔ جس کو عملی مواقع میسر نہ ہونگے اس کے عزائم محض بے معنی و بے سود ہو نگے"۔

انسان کے پاس اصولوں کا کتنا ہی بڑا خزانہ کیوں نہ ہو اور اس کے عواطف و وجدانات کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر اس نے مواقع عمل سے فائدہ نہیں اٹھایا ہے تو ممکن ہے اس کی سیرت کی کبھی اصلاح نہ ہو۔ مثل مشہور ہے کہ محض نیک ارادے دوزخ کی طرف لیجاتے ہیں۔ اور یہ جو اصول ہم نے قائم کئے ہیں اس کا بالکل صریحی نتیجہ ہیں۔ چنانچہ جے ایس مل لکھتا ہے سیرت ارادہ کی تہذیب کا نام ہے اور یہ ارادہ زندگی کے تمام اہم مواقع پر ایک خاص طریق پر عمل کرنے کے کل رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جس حد تک افعال مسلسل

واقع ہوتے ہیں ، رجحان عمل عادت بنجاتا ہے۔ اور دماغ ان کا خوگر ہوجاتا ہے جب کوئی عزم یا احساس کا کوئی شعلہ بے نتیجہ گذر جاتا ہے تو یہ موقع از دست رفتہ سے بدتر ہوجاتا ہے یہ آئندہ عزائم وجذبات کو صحیح عمل کرنے سے قطعی طور پر روکتا ہے۔ بے عزت و بے ارادہ خیالی شخص سے بھی زیادہ کوئی قابل نفرت انسان نہیں ہوتا۔ یہ اپنا وقت جذبہ اور حسیت کے سمندر میں گذارتا ہے ۔ لیکن عملی طور پر کوئی مردانہ کام نہیں کرسکتا۔ روسو اس قسم کی سیرت کی دلچسپ مثال ہے۔ وہ اپنی آتش بیانی سے کل فرانس کی ماؤں کے دلوں کو گرما دیتا ہے۔ اور ان سے کہتا ہے کہ فطرت کی تقلید کرو اور اپنے بچوں کو خود پالو۔ لیکن خود اس کی اولاد لاوارثوں کے ہسپتال میں پرورش پاتی ہے۔ ہم میں ہر شخص جب کسی عادت نیک کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے موقع عمل کو نظر انداز کرتا ہے تو بالکل روسو کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ تمام عمدہ باتیں اس عالم گوناگوں میں برائیوں اور خرابیوں سے ملی ہوئی ہوتی ہیں لیکن افسوس اس شخص کی حالت پر ہے جو ان کو صرف مجرد و منتزع حالت میں پہچان سکتا ہے۔ زیادہ ناول پڑھنے اور تھیئیٹر دیکھنے کی عادت اس قسم کے شیاطین پیدا کرسکتی ہے۔ ایک روسی خاتون کا ذکر ہے کہ وہ تھیئیٹر میں بیٹھی ہوئی نقلی اور فرضی اشخاص کی مصیبت پر رو رہی تھی اور اس کا کوچوان باہر سردی کی شدت سے ہلاک ہو رہا تھا۔ اس قسم کی باتیں ہمیشہ ہوتی ہیں۔ اگرچہ یہ اس قدر نمایاں نہیں ہوتیں۔ جو لوگ نہ تو خود گاتے ہیں اور نہ ان کو گانے کا سلیقہ ہوتا ہے ان کی گانے میں حد سے زیادہ شرکت اور دلچسپی بھی سیرت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ گانے سے انسان ایسے جذبات سے پر ہو جاتا ہے جن کا عملی طور پر کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ اس کا علاج یہ ہے کہ گانے میں کوئی ایسا جذبہ نہ پیدا ہونا چاہیئے جس کا بعد میں کسی عملی صورت میں اظہار نہ ہو۔ اظہار کو دنیا میں سب سے کم درجہ کی شے نہ سمجھو۔ اگر کوئی موقع اظہار نہ ہو تو اپنی نانی یا دادی ہی کے سامنے اپنے جذبہ کا اظہار کرو۔ گاڑی میں بیٹھو تو اپنی جگہ ہی دوسرے کیلئے چھوڑ دو مگر اظہار ضرور ہونا چاہیئے۔

ان آخری مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ میں عادت سے اخراج کے خاص خاص راستے ہی متعین نہیں ہو جاتے بلکہ اس کی عام صورتیں بھی مقرر ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ہم اپنے جذبات کو یونہی بلا عمل کے گذر جانے دیں تو ان میں بلا عمل کے گذر جانے کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم چند بار کوشش کر لینے سے جھجکیں تو قبل اس کے کہ ہم کو اس کا علم ہو کوشش کرنے کی قابلیت ہم سے مفقود ہو جائیگی۔ اور اگر ہم اپنی توجہ کو منتشر ہو جانے کا موقع دیں تو یہ فوراً ہی منتشر بھی ہو جایا کریگی۔ آئندہ چلکر معلوم ہو گا کہ توجہ اور سعی ایک ہی نفسی واقعہ کے دو نام ہیں۔ گو تسے دماغی اعمال کے یہ مطابق ہیں اس کا ہمیں علم نہیں۔ اس امر کے باور کرنے کی کہ یہ دماغی افعال پر مبنی ہوتے ہیں اور خالص ذہنی افعال نہیں ہوتے صرف یہ وجہ ہے کہ یہ کسی حد تک قانون عادت کے تابع معلوم ہوتے ہیں جو کہ ایک مادی قانون ہے۔ ان ارادی عادتوں کے متعلق آخری اصول یہ ہے کہ قوت کو روزانہ تھوڑی بہت مشق سے تازہ کر لیا کرو۔ یعنی بعض ادنیٰ اور غیر ضروری باتوں کے نہایت سختی کے ساتھ پابند ہو جاؤ۔ روزانہ ایک دو کام صرف ایسے کر لیا کرو جن کو کرنے کو تمہاری طبیعت نہ چاہتی ہو۔ اس طرح جب ضرورت پڑے گی تو تم مجبور و لاچار نہ ہو گے۔ اس قسم کی پابندی کی مثال بیمہ کی قسط کی سی ہے جو انسان اپنے مکان یا اپنے سامان خانہ داری کے متعلق ادا کرتا ہے۔ اس قسم کی ادائی سے اس کو اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ لیکن اگر آگ لگجائے تو یہ ماہانہ محصول اس کو تباہی و بربادی سے بچائیگا۔ یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے۔ جو اپنے آپ کو مسلسل توجہ پر جوش ارادہ اور غیر ضروری چیزوں سے پرہیز کرنے کا عادی بنا لیتا ہے۔ جب اس کے گرد و پیش کے لوگ امواج حوادث کے رحم و کرم پر ہونگے جب اس کے کمزور ساتھی اس طرح تباہ ہو جائیں گے جس طرح بھٹی میں گھانس پھونس جلکر خاک سیاہ ہو جاتی ہے وہ اپنی جگہ پر پہاڑ کی طرح برقرار رہیگا۔

پس ذہنی شرائط کا عضویاتی مطالعہ اصلاحی اخلاق کا نہایت ہی قوی معاون ہے۔ کتب مذہبی میں جس جہنم کا ذکر آتا ہے شاید وہ اس قدر سخت

نہوگا جتنا کہ وہ جہنم سخت ہوتا ہے جس کو ہم اپنے لئے اس دنیا میں اپنی عادات وسیر کو غلط انداز میں ڈھال کر بناتے ہیں۔ اگر نوجوان اس بات کو محسوس کرسکتے کہ وہ بہت جلد عادات کے محض متحرک پلندے بنکر رہ جائینگے تو وہ اپنے کردار کی طرف اثر پذیر حالت میں زیادہ توجہ کرلیتے۔ ہم اپنی قسمت خود بناتے ہیں خواہ وہ اچھی ہو یا بری، پھر اس کو کسی طرح بدل نہیں سکتے۔ نیکی اور بدی کا چھوٹے سے چھوٹا عمل اپنے بعد مستقل نشان چھوڑتا ہے۔ جیفرسن کے ڈرامے میں مخمور رپ وان ونکل ہر لغزش کو یہ کہہ کر ٹالتا ہے کہ اس دفعہ کا شمار نہیں خیر وہ شمار نہیں کرتا اور خدا بھی اپنے رحم وکرم کی بنا پر اس کو شمار نہ کرے مگر پھر بھی اس کا شمار ہورہا ہے اس کے اعصاب کے خلایا میں عصبی ریشے اس کا شمار کررہے ہیں۔ وہ اس کو درج کرتے جاتے ہیں اس کو جمع رکھتے ہیں اور دوبارہ جب اس قسم کا موقع پیش آتا ہے تو اس کو اس کے خلاف استعمال کرلیتے ہیں۔ صحیح سائنٹفک معنی میں وہ کبھی محو نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے نیک وبد دونوں پہلو ہوتے ہیں۔ جس طرح ہم بار بار کے پینے سے پکے شرابی بنجاتے ہیں اسی طرح ہم اخلاقی حلقہ میں منفرد افعال اور گھنٹوں کی ریاضت سے فرشتہ سیرت اور ولی بھی بنجاتے ہیں اور علمی حلقہ میں تکرار ومشق سے مستند عالم بھی بنجاتے ہیں۔ کسی نوجوان کو اپنے علم کے انجام کے متعلق پریشان نہونا چاہئے۔ اس کا شعبہ کوئی بھی ہو۔ اگر کام کرنیکے ہر گھنٹہ میں وہ ایمانداری سے مصروف رہتا ہے تو اس کو نتیجہ کی پروا نہ کرنی چاہئے اس کو یقین کرلینا چاہئے کہ ایک صبح ایسی ضرور آئیگی جو اس کو یکتائے روزگار اور فرید عصر دیکھے گی۔ جس قسم کے کام میں وہ مصروف رہتا ہے اسکی جزئیات میں قوت امتیاز، اس کو نہایت خموشی کے ساتھ ایسی دولت بخشدیگی جو کبھی اس سے نہ چھنے گی۔ نوجوانوں کو یہ حقیقت پہلے سے ذہن نشیں کرلینی چاہئے۔ اس اصول کی ناواقفیت نے ان نوجوانوں میں جو مشکلات کے سر کرنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں اتنی پست حوصلگی اور پست ہمتی پیدا کی ہے کہ دنیا کے اور تمام اسباب نے ملکر بھی اتنی پیدا نہیں کی ہے۔

باب ۵

میکانیکی نظریہ

کچھ زیادہ دیر نہیں ہوئی کہ نصف کروں کے افعال کی تشریح کرتے وقت ہم نے جسمانی اور ذہنی دونوں زندگیوں سے استعارے اخذ کر کے استعمال کئے تھے ایک مقام پر تو یہ کہا تھا کہ حیوان نے غیر متعین اور ناقابل قیاس روات عمل کیں۔ اور دوسری جگہ یہ کہا تھا کہ وہ مستقبل کی بھلائی اور برائی کے ملحوظات سے متاثر تھا، یعنی اس کے نصف کروں کو کبھی تو حافظے تصورات اور ذہنی حس کا مرکز خیال کیا تھا اور کہیں ان کو اس کے ذہنی آلات میں محض ایک پیچیدہ اضافہ خیال کیا گیا تھا۔ اس قسم کا تذبذب ایسے سوالات کے متعلق معمولی گفتگو کرنے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اب ضرورت ہے کہ میں اپنے فریضے سے سبکدوش ہو جاؤں، اور ان متعلموں کو مطمئن کر دوں جنھوں نے دوران گفتگو میں اس طرح کا اشارہ تو محسوس کیا تھا، مگر جو غالباً اسی وقت سے میرے طرز عمل سے غیر مطمئن تھے!

فرض کرو کہ ہم اپنی نظر کو ایک ہی سطح کے واقعات تک محدود رکھتے

ہیں اور فرض کرو کہ وہ جسمانی سطح ہے۔ کیا عقل و ذہانت کے تمام مظاہر کی کامل طور پر تشریح نہیں کی جاسکتی۔ وہ ذہنی تمثالات وہ ملحوظات جن کا کہ ہم نے ذکر کیا تھا غالباً ایسے عصبی اعمال کے بغیر پیدا نہیں ہوتے، جو ان کے ساتھ ہی پیدا ہوتے ہیں اور غالباً ہر ایک کسی ایک عمل کے مطابق ہے، اور باقی تمام سے مختلف ہے۔ بہ الفاظ دیگر سلسلہ تصورات کتنا ہی طویل اور لطیف امتیازات والا کیوں نہو، دماغی حوادث جن کا سلسلہ اس کے پہلو بہ پہلو ہوتا ہے، دونوں اعتبار سے بالکل اس کے مطابق ہونا چاہئے اور ہمیں ایک ایسی عصبی مشینری فرض کرنی چاہئے جو اپنے مالک کے ذہن کے خفیف ترین پہلوؤں کا دوسرا رخ پیش کر سکتی ہو۔ ذہنی پیچیدگی کسی حد تک بڑھ جائے، مگر اس مشینری کی پیچیدگی بھی بالکل ویسی ہونی چاہئے ورنہ ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایسے ذہنی واقعات بھی ہو سکتے ہیں، جن کے کسی قسم کے عصبی واقعات مطابق نہیں ہوتے۔ مگر عالم عضویات اس قسم کا اقرار نہیں کرنا چاہتا۔ کیونکہ اس سے تو اسکے تمام اعتقادات ہی باطل ہو جاتے ہیں۔ "کوئی ذہنی حالت عصبی حالت کے بغیر نہیں ہو سکتی" یہ ایک صورت ہے، جو اصول تسلسل اس کے ذہن میں اختیار کرتا ہے۔

مگر یہ اصول عالم عضویات کو ایک اور قدم اٹھانے پر مجبور کرتا ہے اگر عصبی عمل اتنا ہی پیچیدہ ہے کہ جتنا کہ ذہن ہے، اور اگر نظام ہمدردی اور نخاع ادنیٰ میں (جہاں تک کہ معلوم ہو سکا ہے) صرف یہ ہوتا ہے کہ غیر شعوری عصبی عمل ایسے کام انجام دیتا ہے جن کو عقلی کہہ سکتے ہیں، تو ہم کو یہ فرض کرنے سے کونسی شئے باز رکھتی ہے کہ جہاں ہم کو معلوم ہے کہ شعور ہے وہاں اور بھی زیادہ پیچیدہ عصبی عمل ہو، جس کو ہم اس کا دائمی رفیق خیال کریں اور اس کو اور محض اسی کو ان تمام عقلی افعال کا فاعل سمجھیں جن کا ظہور ممکن ہے چونکہ ایک خاص درجہ کے پیچیدہ افعال محض میکانیکی طور پر عمل میں آسکتے ہیں تو اور زیادہ پیچیدہ افعال کیوں زیادہ عمدہ مشینری کا نتیجہ نہ ہونے چاہئیں۔ اضطراری فعل کا تعقل یقیناً عضویاتی نظریہ کی سب سے بڑی

کامیابی ہے۔ اس میں مبالغہ اور انتہا پسندی سے کام کیوں نہ لیا جائے؟ اور یہ کیوں نہ کہا جائے کہ نخاع تو ایسی مشین ہے جس سے چند اضطراری حرکات متعلق ہیں، اور نصف کرے ایسی مشین ہیں جن سے بہت سی حرکات متعلق ہیں اور اس سے زیادہ فرق نہیں ہے۔ اصول تسلسل ہم کو اس نظریہ کے اختیار کرنے پر مجبور کرے گا۔

مگر اس نظریہ کے مطابق خود شعور کا کیا کام مقرر ہوگا۔ میکانیکی فعل تو اس کا ہوگا نہیں۔ آلات حس دماغی خلایا کو متہیج کرینگے اور یہ ایک دوسرے کو باقاعدہ عقلی تسلسل کے ساتھ متہیج کرینگے یہانتک کہ عمل کا وقت آئیگا، اور اس وقت دماغ کے آخری ارتعاشات نیچے کی طرف حرکی رقبوں میں بہ جائینگے۔ مگر یہ واقعات کا ایسا سلسلہ ہوگا، جو خود بخود ہوتے چلے جائینگے اور جو کچھ ذہانت اس کے ساتھ ہوگی، وہ محض مابعد منظر کی صورت میں ایک جامد مشاہد کی طرح سے ہوگی یا جیسا کہ مسٹر ہاکسن کہتے ہیں کہ ایک طرح کا جھاگ۔ یا نغمہ جس کی مخالفت یا موافقت خود واقعات پر کوئی اثر نہ رکھتی کچھ دیر ہوئی ہم نے کہا تھا کہ ملحوظات حیوان کی رہبری کرتے ہیں، مگر ہم کو ایک عضویاتی کی حیثیت سے ملحوظات کا ذکر نہ کرنا تھا۔ بلکہ ہم کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ نصف کری قشر میں سابقہ متوجات جو راستے چھوڑ جاتے ہیں وہ رہبری کرتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

عضویاتی نقطۂ نظر سے یہ تعقل اس قدر سادہ اور دلچسپ ہے اکہ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ فلسفہ میں یہ اس قدر دیر سے کیوں آیا ہے اور باوجودیکہ اس کی تشریح ہو چکی ہے مگر بہت کم لوگوں نے پوری طرح پر اس کے معنی کو سمجھا ہے۔ اسکی مخالفت میں جس قدر زور صرف ہوا ہے وہ زیادہ تر ان لوگوں نے صرف کیا ہے جو ابتک اس کو اپنے تمثل میں جگہ دینے سے قاصر رہے ہیں۔ چونکہ صورت حال یہ ہے اس لئے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس پر تنقید کرنے سے قبل اس کے سمجھانے کے لئے چند کلمے تحریر کئے جائیں۔

ڈیکارٹ نے سب سے پہلے یہ جرأت کی تھی، کہ ایک ایسی کامل عصبی مشینری کا تصور کیا جو پیچیدہ اور بظاہر عقلی افعال کو بروئے کار لاسکتی ہو لیکن ڈیکارٹ ایک نہایت ہی بے قاعدہ حد بندی کی وجہ سے اسکو انسان تک وسعت نہ دیسکا، اور وہ ایک طرف تو یہ کہتا ہے کہ حیوانوں کے تمام افعال کی عصبی مشینری ذمہ دار ہوتی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کا مدعی ہے کہ انسان کے اعلےٰ افعال اس کی عقلی "روح" کے عمل کے نتائج ہیں۔ یہ خیال کہ حیوانوں کے اندر شعور مطلقاً ہوتا ہی نہیں، اس قدر دشوار معلوم ہوتا تھا کہ یہ تاریخ فلسفہ میں عجیب و غریب معمے کی حیثیت کے علاوہ اور کسی حیثیت سے باقی ہی نہیں رہ سکتا تھا۔ اس کے ترک کر دینے کے ساتھ ہی یہ تصور بھی کہ نظام عصبی بجائے خود عقل کا کام کر سکتا ہے، جو کل نظریہ کا ایک جزو تھا مگر ایسا جزو نہ تھا کہ اس سے جدا نہ ہو سکے، لوگوں کے اذہان سے نکل گیا، اور اس سے پہلے پھر اس کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوا جب کہ فعل اضطراری کے نظریہ کی تحقیق نے اس کے دوبارہ عالم وجود میں آنے کو ممکن کر دیا۔ مگر جہاں تک مجھے خیال ہے کہ ۱۸۷۰ء سے پہلے مسٹر ھاگسن نے وہ فیصلہ کن قدم نہیں اٹھایا جس میں کہ انھوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ احساسات خواہ کتنے ہی بہتر کیوں نہ ہوں مگر ان میں کسی قسم کی علّی تاثیر نہیں ہوتی اور ان کو ایسی پچے کاری کے رنگوں سے تشبیہ دی جس میں کہ نظام عصبی کے واقعات کو پتھروں سے تشبیہ دی گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ پتھر اپنی جگہ پر ایک دوسرے سے قائم ہیں، اور ان رنگوں سے قائم نہیں ہیں جو ان کے اندر ہیں۔

تقریباً اسی وقت مسٹر اسپلڈنگ اور اس سے کچھ عرصہ کے بعد مسٹر ہکسلے اور کلیفورڈ نے اسی قسم کے نظریہ کو شہرت دی اگرچہ انھوں نے اس کی مابعد الطبیعیاتی خیالات کی بنا پر حمایت کی تھی۔

ذیل میں ہکسلے اور کلیفورڈ کے کچھ کچھ اقتباس درج کئے جاتے ہیں

جن سے مطلب بالکل واضح ہوجائیگا پروفیسر ہکسلے کہتا ہے :۔
"بہائم کے اندر جو شعور ہوتا ہے، وہ ان کے جسم کی مشین کے ساتھ، اس کے عمل کے ایک بالواسطہ نتیجہ کے طور پر تعلق رکھتا ہے، اور وہ اس کے عمل کو اسی طرح سے متاثر نہیں کرسکتا جس طرح انجن کی سیٹی جو انجن کی حرکت کے ساتھ بجتی ہے، اس کی مشینری پر کوئی اثر نہیں رکھتی۔ ان کا ارادہ (اگر یہ ان میں ہے بھی) ایک جذبہ ہے، جس سے جسمانی تغیرات کا اظہار ہوتا ہے، مگر یہ ان تغیرات کا باعث نہیں ہوتا۔ ذہن کا جسم سے وہی تعلق معلوم ہوتا ہے جو گھڑیال کی گھنٹی کو اس کے چلنے سے ہوتا ہے۔ شعور کی مثال اس آواز کی سی ہے جو گھنٹی سے بجتے وقت نکلتی ہے اس حد تک میں نے اپنے آپ کو سختی کے ساتھ بہائم کی خود حرکتی یا خودکاری تک محدود رکھا ہے..... جہاں تک میرا خیال ہے اس میں شک نہیں کہ جو استدلال بہائم کے متعلق ہے وہ انسان پر بھی صادق آتا ہے۔ لہذا تمام شعوری حالتیں ان کی طرح سے ہم میں بھی دماغ کے جوہر کے مکثراتی تغیرات کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حیوانوں کی طرح سے انسانوں میں بھی اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ شعور کی کوئی حالت جسم کے مادہ کی حرکت میں تغیر کا باعث ہوتی ہے۔ اس کی ایک انتہائی مثال یہ ہے کہ جس احساس کو ہم ارادہ کہتے ہیں وہ فعل ارادی کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ دماغ کی اس حالت کی علامت ہوتا ہے، جو فعل ارادی کا فوری سبب ہے۔ ہم باشعور مشینیں ہیں"؟

پروفیسر کلیفورڈ لکھتے ہیں۔

"جس قدر بھی شہادت ہمارے پاس ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جسمانی دنیا عام اصولوں کے مطابق خود بخود چلتی ہے۔ ان طبیعی واقعات کا سلسلہ جو مہیج کے آنکھ یا کسی اور آلۂ حسی تک پہنچنے یا اس کے بعد جو سعی ہوتی ہے، اس کے مابین ہوتا ہے، اور طبیعی واقعات کا وہ سلسلہ جو خود دماغ میں اس وقت بھی جاری رہتا ہے، جب کوئی مہیج نہیں ہوتا، اور کوئی سعی نہیں ہوتی، یہ مکمل و قطعی طور پر جسمی سلاسل ہیں، اور ان کے

ہر قدم کی میکانکی شرائط سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ دونوں چیزیں بالکل مختلف ممبروں پر ہوتی ہیں، جسمی واقعات اپنے ممبر پر ہوتے ہیں اور ذہنی اپنے پر۔ ان کے مابین ایک متوازیت ہے، لیکن ایک دوسرے کے عمل میں خلل انداز نہیں ہوتا۔ نیز اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ارادہ مادہ کو متاثر کرتا ہے، تو یہ دعویٰ غلط نہیں، بلکہ بیہودہ ہوگا۔ اس قسم کا دعوی وحشی زمانہ کی بے ڈھنگی مادیت سے متعلق ہے۔ جو شے مادہ کو متاثر کرتی ہے، وہ گردوپیش کے مادہ کی وضع یا گردوپیش کے مادہ کی حرکت ہوتی ہے۔ یہ دعویٰ کہ دوسرے شخص کا ارادہ جو اس کے شعور کا احساس ہے جس کا میں ادراک نہیں کرسکتا، طبیعی واقعات کے سلسلہ کا ایک جزو ہے، جس کا کہ میں ادراک کرسکتا ہوں صحیح اور غلط نہیں بلکہ بے سود و لغو ہے۔ یہ ایسے الفاظ کا مجموعہ ہے، جس کے مطابق تصورات ایک ساتھ نہیں ہو سکتے۔ کبھی ایک سلسلہ کا علم معتبر ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کا اس لئے کہانی کہتے وقت کبھی تو ہم مادی واقعات کا تذکرہ کرتے ہیں اور کبھی ذہنی کا۔ ہم کہتے ہیں خنکی کے احساس نے انسان کو بھاگنے پر مجبور کیا۔ لیکن اگر ہم مادی واقعات کی نسبت گفتگو کرنا چاہیں تو صحیح معنی اس عصبی اختلال نے بھاگنے پر مجبور کیا، جو خنکی کے احساس کے ساتھ موجود تھا۔ اور اگر صحیح معنی میں ذہنی واقعات کی نسبت گفتگو کرنا چاہیں تو اس صورت میں یہ کہنا چاہیے کہ خنکی کے احساس نے وہ تحت الشعوری کیفیت پیدا کی جو ٹانگوں کی حرکت کے ساتھ ہوتی ہے لہذا جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ خنک جلد کے اندر آنے والے پیام اور اس پیام میں جو ٹانگوں کی طرف جاتا ہے کونسا طبیعی تعلق ہے؟ اور جواب یہ ملتا ہے کہ انسان کا ارادہ تو ہم کو اس پر اسی طرح سے ہنسنے کا حق جتنا کہ اس وقت ہوتا کہ ہم اپنے دوست سے ایک توپ کی تصویر کی نسبت یہ سوال کریں کہ اس کے بنانے میں کونسا رنگ صرف ہوا ہے، وہ جواب دے کہ کمایا ہوا لوہا۔ یہ نظریہ جن ذہنی اعمال کو چاہتا ہے ان کا تصور کرنے کے لئے اگر اسطرح

پر مشق کی جائے کہ ایک ایسی ریل گاڑی کا تصور کیا جائے جس کا اگلا حصہ ایک انجن اور تین گاڑیوں پر مشتمل ہے، جو لوہے کی زنجیروں سے بندھے ہیں اور پچھلے حصہ میں تین گاڑیاں ہیں اور وہ بھی لوہے کی زنجیروں سے بندھی ہیں۔ دونوں حصوں کا تعلق ہوا فقت کے ان عواطف پر مشتمل ہے جو گارڈ اور ڈرایور کے مابین ہیں"۔

اس دعوے کے نتائج کو پوری طرح پر سمجھنے کے لئے (جو اس قدر یقین کے ساتھ بیان کیا گیا) ضرورت یہ ہے کہ انسان اسکو بے جھجک نہایت ہی پیچیدہ مثالوں میں استعمال کرے۔ ہماری زبانوں اور قلموں کی حرکتیں دوران گفتگو میں ہماری آنکھوں کی گردشیں اس میں شک نہیں کہ مادی واقعات ہیں، اس اعتبار سے ان کے علی مقدمات بھی مادی ہونے چاہئیں۔ اگر ہم شیکسپیر کے نظام عصبی سے کامل طور پر واقف ہوتے اور اسیطرح اس کے گرد و پیش کے حالات سے بھی تو یہ ثابت کر سکتے کہ اس نے اپنی زندگی کے ایک خاص زمانے میں کچھ کاغذ کے تختوں پر دو چھوٹے مڑے ہوئے نشانات کیوں بنائے جن کو ہم بہ نظر اختصار ہیملٹ کے مسودے کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس کے اندر جتنی تبدیلی کی گئی ہے یا کانٹ چھانٹ ہوئی ہے اس تمام کی وجہ معلوم ہوتی اور یہ سب ہم خفیف درجہ میں بھی یہ تسلیم کئے بغیر سمجھتے کہ شیکسپیر کے ذہن میں خیالات بھی تھے۔ اسی طرح پر ہم اس دو من ذی حرارت سرخی مائل سفید مادے کی کامل سوانح عمری لکھ سکتے، جس کو کہ مارٹن لیوتھر کہا جاتا ہے، اور کبھی یہ خیال نہ آنے پاتا کہ یہ محسوس بھی کرتا تھا۔

مگر دوسری طرف ان باتوں میں سے کوئی بھی، ہم کو لیوتھر یا شیکسپیر کی ذہنی تاریخ کے لکھنے سے باز نہ رکھ سکتی تھی۔ اور یہ بیان ایسا ہوتا ہے کہ اس میں خیال کی ہر شعاع، اور جذبہ جگہ پاتا۔ ہر شخص کی ذہنی تاریخ اس کی جسمانی تاریخ کے ساتھ ساتھ چلتی، اور ایک کا ہر نقطہ دوسرے کے ہر نقطہ کے مطابق ہوتا، مگر اس پر رد عمل نہ کرتا۔ جس طرح کہ نغمہ ستار کے تاروں

سے نکلتا ہے، مگر اس کے ارتعاشات کو کم و بیش نہیں کرتا، یا جسطرح سے سایہ پیدل چلنے والے کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، مگر کسی طرح سے اسکے قدموں پر اثر نہیں کرتا۔

ایک نتیجہ جو اس سے بھی زیادہ تعجب خیز ہے ہنوز اخذ کرنا باقی ہے، اگرچہ جہانتک مجھے علم ہے ڈاکٹر ہاگسن کے علاوہ اور کسی مصنف نے اس کو واضح طور پر اخذ نہیں کیا۔ اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ جو احساسات عصبی اعمال کا باعث نہیں ہوتے وہ ایک دوسرے کا بھی باعث نہیں ہوسکتے۔ عام آدمی کی عقل تو یہ کہتی ہے کہ محسوس الم نہ صرف آنسوؤں اور رونے کی آواز کا باعث ہوتا ہے، بلکہ اس قسم کے داخلی واقعات کا بھی باعث ہوتا ہے جیسے کہ رنج تاسف خواہش یا اختراعی فکر ہیں اسی طرح اچھی خبر کا شعور براہ راست خوشی کا احساس پیدا کرتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان مقدمات کے وقوف کا باعث ہوتا ہے جو نتائج پر یقین کا باعث ہوتے ہیں۔ مگر میکانیکی نظریہ کے مطابق یہ تمام احساسات جن کا اوپر ذکر ہوا ہے کسی عصبی حرکت کے متلازم ہیں، جن کی علت قطعی طور پر کوئی سابقہ عصبی حرکت ہوتی ہے۔ پہلی عصبی حرکت دوسری عصبی حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ جو احساس دوسری حرکت سے وابستہ ہوتا ہے وہ اپنے آپکو پہلی حرکت کے احساس سے منسلک پاتا ہے۔ مثلاً اگر اچھی خبر کا شعور پہلی حرکت کا متلازم تھا، تو دوسری حرکت کا متلازم خوشی کا شعور ہوگا۔ مگر اس دوران میں علّی تسلسل صرف عصبی سلسلہ کے اجزا میں تھا۔ شعوری سلسلے کے اجزاء کا تسلسل اندرونی طور پر کتنا ہی معقول کیوں نہو مگر وہ بظاہر گڈمڈ معلوم ہوتے تھے کہ

اس نظریئے کے دلائل

پس شعوری میکانیکی نظریہ (جیساکہ اس تعقل کو عموماً کہتے ہیں) اس طریق کا جس طرح پر کہ بعض واقعات کا ہونا ممکن ہے ایک سادہ اور انتہا پسندانہ تعقل ہے لیکن تعقل و یقین کے مابین ثبوت کا ہونا ضروری ہے۔ اور جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ اس امر کا کیا ثبوت ہے کہ یہ محض تعقل ہی نہیں ہے؟ تو شافی جواب ملنا دشوار

معلوم ہوتا ہے۔ اگر ہم ہیبڈک کے نخاع سے استدلال کریں اور کہیں کہ اگر یہ بے شعور ہو کر اس طرح ذہانت کے ساتھ عمل کرتا ہے تو ممکن ہے، کہ اعلی مراکز میں بھی، وہ ذہانت جو ان سے ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح سے میکانیکی بنا رکھتی ہو، تسلسل سے اسی قسم کا استدلال ہمارے خلاف کیا جاتا ہے، چنانچہ فلوگر اور لیوس جو نصف کروں کے فعل سے آغاز کرتے ہیں اور کہتے ہیں چونکہ نصف کروں کی ذہانت شعور پر مبنی ہے جس کے متعلق ہم کو علم ہے کہ موجود ہے اسی طرح وہ ذہانت جو نخاع کے افعال سے ظاہر ہوتی ہے، کہ درحقیقت ادنیٰ قسم کے شعور کے ایک غیر مرئی و غیر محسوس وجود کی بنا پر ہے۔ تسلسل سے جس قدر استدلال کئے جاتے ہیں ان کا عمل دو طرح پر ہوتا ہے۔ تم یا تو نیچے سے اوپر جا سکتے ہو یا اوپر سے نیچے آ سکتے ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اس قسم کے استدلالات ایک دوسرے کو اتنا ہی طور پر باطل کر سکتے ہیں۔

اب ایک طرح کا فلسفیانہ یقین رہ گیا، جو اکثر یقینوں کی طرح جمالیاتی مطالبہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس امر کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ ذہنی و جسمانی واقعات سے کائنات کے سب سے بڑے تقابل کا اظہار ہوتا ہے۔ ان کے مابین جو خلیج ہے، ان کو ذہن اس قدر سہولت کے ساتھ عبور کر جاتا ہے، کہ جہاں تک ہم کو علم ہے، اور کسی خلیج کو اس قدر سہولت کے ساتھ نہیں کر سکتا۔ اس خلیج کو مطلق کیوں نہ کہا جائے کیونکہ صرف یہی نہیں کہ دونوں عالم مختلف ہیں بلکہ ان دونوں کا باہم کوئی علاقہ بھی نہیں ہے۔ اس سے ہم کو تمام سادہ اور مطلق ضابطوں کا اطمینان ہوتا ہے، اور اس سے ہر سلسلہ ہمارے غور و فکر کے لئے یک جنس ہو جاتا ہے۔ جب ہم عصبی ارتعاشات یا جسمانی افعال کی نسبت گفتگو کرتے ہوں، تو ہم غیر متعلق ذہنی دنیا کی ہر قسم کی مداخلت سے اپنے آپ کو مامون خیال کریں۔ اس کے برعکس جب ہم احساسات کا تذکرہ کرتے ہوں، تو ہم بالکل معقولیت کے ساتھ ہمیشہ اس کی اصطلاحات استعمال کریں، اور کبھی بقول ارسطو "دوسری قسم کی دلدل میں نہ پھنسیں"۔ جن لوگوں کی

تربیت معملوں میں ہوئی ہے، انھیں اس امر کی بہت سخت خواہش ہوتی ہے کہ ہمارا طبیعی استدلال اس قسم کے غیر متعلق اجزائے جیسے کہ احساسات ہیں پاک ہے۔ ایک نہایت ہی ذہین حیاتیاتی کو میں نے یہ کہتے سنا ہے، کہ اہل حکمت کے لئے اب وقت آگیا کہ حکمی تحقیقات میں کسی ایسی شے کے تسلیم کرنے کے خلاف احتجاج کریں جیسے کہ شعور ہے۔ مختصر یہ کہ احساس کائنات کا نصف غیر حکمی جزو ہے، اور جو شخص حکیم کہلاتا ہو اس کو تو اپنے علوم کے مطالعہ میں اصطلاحات کے بے غل وغش یکسانی ایک ثنویت کے تسلیم کر لینے کی خفیف سی قیمت میں کچھ گراں نہ معلوم ہوگی، اور ایسی ثنویت جس میں ذہن کو بھی ایک خود مختار حیثیت ملتی ہو، اور اس کو عملی جمود کے اعراف میں جلا وطن کر دیتی ہو جہاں سے اس کی جانب سے کسی قسم کی مداخلت یا دخل در معقولات کا اندیشہ نہ رہے ؂

سادگی کے علاوہ احساس کے لئے اعلیٰ اثر کے انکار کرنے کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ ہم اس کی کوئی تمثال قائم نہیں کر سکتے کہ ہمارا ارادہ یا اور کوئی خیال دماغی مکثرات کو کیونکر متاثر کرتا ہے ؂

"آؤ ذرا اس امر کی کوشش کریں کہ کوئی تصور (مثلاً خوراک) کوئی حرکت پیدا کرتا ہے جیسے کہ اس کا منہ تک لیجانا۔ اس کا طریق عمل کیا ہوتا ہے۔ کیا یہ خاکستری مادہ کے مکثرات کے انتشار میں مدد کرتا ہے یا اس عمل کو روکتا ہے یا اس جہت کو بدلتا ہے جس میں دھکے تقسیم ہوتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم خاکستری مادے کے مکثرات کو اس طرح کا مرکب تسلیم کرلتے ہیں، کہ وہ کسی قوت کے عمل سے چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منقسم ہو جائینگے۔ فرض کرو کہ کسی دوسرے مرکز سے ایک دھکا ان مکثرات سے متصادم ہوتا ہے۔ یہ مفروضہ کی بنا پر ان کو منتشر کر دیگا اور یہ چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منتشر ہو جائینگے۔ اب خوراک کا تصور ان کو منتشر ہونے سے کیونکر روکے گا؟ ظاہر ہے کہ یہ ایسا اس قوت کو بڑھا کر

کر سکتا ہے جس سے کہ تکثرات باہم ایک دوسرے سے وابستہ ہوئے رہتے ہیں
اب اس امر کی کوشش کرو کہ ایک کباب کا تصور دو ٹکڑوں کو یکجا رکھتا ہے۔ یہ بالکل ناممکن ہے اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ اس قسم کا تصور دو ٹکڑوں کے مابین انجذابی قوت چھوڑ دے؟
مندرجہ بالا عبارت ایک نہایت ہی ہوشیار مصنف کی ہے اور اس سے وہ دشواری نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جس کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں۔ ایک طرف تو ذہنی اور جسمانی عالموں کے ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے کا احساس ہوتا ہے دوسری طرف اضطراری شعیری پر بہت راسخ عقیدہ، اور پھر اس مشکل کا احساس، یہ سب باتیں ملکہ شعور کو ایک زائد شے کی طور خارج کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ کم از کم اس حد تک جس حد تک کہ ہماری توجیہات کا تعلق ہے۔ ہم اس کا احترام کر سکتے ہیں اس کو مابعد منظہر (یہ ایک نہایت ہی قیمتی لفظ ہے) کی حیثیت سے باقی رکھ سکتے ہیں مگر اصرار اسی امر پر ہونا چاہئے کہ کل قوت مادہ ہی کو حاصل رہے؟

"اس بے پایاں خلیج کو پوری طرح پر تسلیم کر لینے کے بعد جو ذہن و مادہ کو علیحدہ کرتی ہے، اور اس تصور کو اپنی فطرت کا اس طرح سے ایک جزو بنا لینے کے بعد کہ اس کے فراموش ہونے کا امکان نہ رہے اور نہ یہ ہو کہ یہ اُس کے تمام افکار کو متاثر نہ کرے، متعلم نفسیات کو اس ربط کو سمجھنا چاہئے، جو مظاہر کے ان دو سلسلوں کے اندر ہے۔ انکے مابین اس قدر قریبی تعلق ہے، کہ بعض اکابر ارباب فکر اس طرف گئے ہیں کہ یہ ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں۔ جب دماغ کے اعلیٰ حصوں میں تکثرات کی از سر نو ترتیب ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ہی شعور میں ایک تغیر ہوتا ہے،۔ شعوری تغیر دماغی تغیر کے بغیر نہیں ہوتا۔ اور دماغی تغیر کبھی شعوری تغیر کے بغیر نہیں ہوتا۔ لیکن یہ دونوں ایک ساتھ کیوں ہوتے ہیں یا وہ کڑی کونسی ہے جو ان کو ایک دوسرے سے وابستہ کرتی ہے؟ اس کو ہم نہیں جانتے، اور اکثر علما کا یہ خیال ہے نہ ہم اس کو

کبھی جانینگے اور نہ جان سکتے ہیں۔ ان دو تصوروں کو پوری طرح پر ذہن میں جاگزین کر کے، کہ ذہن و مادہ دونوں ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں اور ذہنی تغیر کے لئے جسمانی تغیر لازمی ہے متعلم نفسیات اپنے فن کا اسطرح سے مطالعہ کریگا کہ اس کی آدھی مشکلات رفع ہو چکی ہونگی"۔
بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ وہ اپنی آدھی مشکلات کو نظر انداز کر دیگا۔ کیونکہ قطعی علیحدگی کے باوجود یہ تلازم بالکل غیر معقول تصور معلوم ہوتا ہے۔ میرے تو یہ امر بالکل فہم سے باہر ہے کہ شعور کا اس معاملے سے کوئی تعلق نہو جس کے یہ اس طرح ساتھ رہتا ہو۔ اور یہ سوال کہ اسے کیا کرنا چاہیئے ایسا ہے جس پر سے نفسیات کو یونہی گذر جانے کا کوئی حق نہیں ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے، کہ اس پر غور کرنا اُسی کا فریضہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اشیا کے مابین تعامل اور اثر کا سوال تمام تر مابعد الطبیعاتی ہے اور اس پر وہ لوگ پوری طرح سے بحث نہیں کر سکتے جو واقعات پر پوری طرح سے غور کرنے کے لئے تیار نہوں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک کباب کے تصور کی نسبت خیال کرنا کہ اسے دو ٹکڑے باہم وابستہ کئے ہوئے ہیں بہت ہی دشوار ہے۔ مگر ہیوم کے زمانہ سے یہ تصور ہی کرنا بھی دشوار سمجھا گیا ہے کہ کوئی چیز بھی ان کو وابستہ رکھ سکتی ہے۔ وابستگی کل تعقل ایک سر ہے، اور اس کے حل کی جانب پہلا قدم یہ ہوگا کہ مدرسی لغویات سے راستہ کو پاک کر دیا جائے۔ عوام کی سائنس یہ کہتی ہے کہ قوتیں کششیں یا نسبتیں ان کو وابستہ رکھتی ہیں۔ مگر حکمت واضح اگرچہ ان الفاظ کو گفتگو کے مختصر کرنے کے لئے استعمال کرے لیکن یہ تعقلات اس کے کسی کام کے نہیں ہیں اور وہ اس وقت مطمئن ہوتی ہے جب وہ سادہ قوانین میں تکثرات کے محض مکانی علائق کو ایک دوسرے کے افعال اور زمانے افعال کے طور پر بیان کردے۔ لیکن جو شخص زیادہ متجسس ہوتا اس کے لئے واقعات کا یہ سادہ اظہار کافی نہیں ہے۔ ان کے لئے کوئی وجہ ہونی چاہیئے اور کوئی شے ایسی ہونی چاہیئے، جس سے قوانین کا تعین ہو

اور جب کوئی شخص سنجیدگی کے ساتھ اس امر پر غور کرنے کے لئے بیٹھ جاتا ہے، کہ جب وہ نسبت کا سوال کرتا ہے، تو اس کی کیا مراد ہوتی ہے، تو وہ عوام کی سائنس اور اس مدرسیت سے اس قدر دور جا پڑتا ہے، کہ اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ اس قسم کا واقعہ کبھی جیساکہ کائنات میں ایک کباب کا وجود یا عدم وجود ہے، اسی کائنات کے دوسرے واقعات سے بالکل بے تعلق نہیں ہو سکتا، اور خصوصاً یہ کہ ممکن ہے، کہ اس کا اس فاصلہ کے تعین سے کچھ تعلق ہو، جو اس کائنات میں، ہیں دو مکڑوں کے مابین ہو سکتا ہے۔ اگر یہ ایسا ہے تو عقل جس کے محدود دائرہ سے علیت اور کائنات میں ربط اشیا کی حقیقی نوعیت باہر ہے، جب اس پر سختی کے ساتھ جمی رہتی ہے، کہ احساسات و تصورات علل ہیں۔ تو وہ حقیقت کے خلاصہ اور مغز پر قابو پالیتی ہے۔ علّیِ تاثیر کے متعلق ہمارے تصورات کتنے ہی ناکافی کیوں نہوں، مگر جب ہم یہ کہتے ہیں، کہ یہ ہمارے تصورات و احساسات کے اندر ہے، اس وقت ہم نشانہ سے اس قدر دور نہیں ہوتے، جتنے میکانیکی ہوتے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ یہ ان میں نہیں ہوتی۔ جس طرح سے کہ رات کے وقت تمام بلیاں خاکستری معلوم ہوتی ہیں، اسی طرح مابعد الطبیعیاتی تنقید کی تاریکی میں تمام اسباب دھندلے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن کسی کو موضوع کی ذہنی زندگی کے نصف حصہ پر پردہ ڈالنے کا کوئی حق نہیں ہے جس طرح یہ میکانیکی کرتے ہیں، اور یہ کہنے کا تعلیل فہم سے باہر ہے اور اس کے ساتھ ہی مادی تعلیل کے بلا دلیل مدعی ہونے لگا۔ گویا کہ ہیوم کانٹ اور لوٹز کبھی پیدا ہی نہ ہوئے ہوں۔ اس طرح ہر رنگ بدلنا اور ڈانواڈول ہونا مناسب نہیں ہے۔ یا تو انسان بلاجانبداری کے سادگی پسند ہو یا غیر جانبداری کے ساتھ تنقید ہی ہو۔ اگر تنقیدی ہو تو یا تو تعمیم کامل ہو یا مابعد الطبیعیاتی۔ اس صورت میں غالباً تمام عقل کا یہ نظریہ باقی رہیگا کہ تصورات کسی نہ کسی صورت میں موثر ہوتے ہیں۔ لیکن نفسیات محض طبیعی علم ہے، اور بعض چیزوں کو

مسلمات کے طور پر بے چون وچرا تسلیم کرتی ہے۔ اور مابعد الطبیعیاتی تعمیر کا قصد نہیں کرتی۔ طبیعیات کی طرح اس کو بھی سادگی پسند ہونا چاہیئے۔ اور اگر اس کو یہ معلوم ہو کہ اس کے حلقہ میں تصورات علل معلوم ہوتے ہیں تو یہ ان کو علل ہی کہے جائے۔ اس بارے میں اس کو عام عقل کے ساتھ جھگڑا کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے، بلکہ اس کا نقصان ہے جو کم از کم یہ ہے کہ اس کا فطری انداز بیان باطل ہو جاتا ہے۔ اگر احساسات علل ہیں تو ان کا نتیجہ یہ ہونا چاہیئے، کہ داخلی دماغی حرکات میں یہ ممد ومزاحم ہوتے ہونگے جن کے متعلق ہم کو مطلق کسی قسم کا علم نہیں ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ آئندہ برسوں ہم کو اس امر کا کہ دماغ میں کیا ہوتا ہے، اپنے احساسات سے یا حرکی اثرات سے اندازہ کرنا پڑیگا جو ہمارے مشاہدے میں آئینگے۔ یہ عضو ہمارے لئے ایک پہیہ کی طرح ہوگا جس میں احساسات وحرکات کسی نہ کسی طرح جمع ہوتے چلے جاتے ہیں، اور جس میں لاتعداد چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کے ہم کو صرف اعدادی نتیجہ کا علم ہوتا ہے۔ ان حالات میں ہم سے اس امر کی فرمائش کیوں کی جائے کہ ہم اس انداز بیان کو ترک کر دیں، جس کے ہم بچپن سے عادی ہیں اس کا میں تو تخیل نہیں کر سکتا خصوصاً اس حالت میں کہ یہ عضویات کی زبان کے بھی منافی نہیں ہے۔ احساسات کوئی شئے نئی پیدا نہیں کر سکتے۔ وہ صرف اضطراری امواج کو تقویت دے سکتے اور کمزور کر سکتے ہیں جو کہ پہلے سے موجود ہیں۔ عضویاتی قوتوں کے ذریعہ سے ان کی تنظیم ہمیشہ نفسیاتی خاکہ کی بنیاد ہونی چاہیئے۔"

میں تو اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ میکانیکی نظریہ کے جس طرح سے ماننے کو اب ہم سے کہا جاتا ہے یعنی خالص اولی اور نیم مابعد الطبیعیاتی وجوہ کی بنا پر، یہ نفسیات کی موجودہ حالت میں ایک بیہودہ شوخ چشمی ہے۔

اس نظریہ کے خلاف دلائل	مگر اس امر کے اس سے زیادہ زبردست وجوہ بھی ہیں کہ ہم کو نفسیات میں اس انداز بیان کو کیوں باقی

رکھنا چاہیے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعور میں علّی اثر ہے۔ تقسیم شعور کی جزئیات جہاں تک کہ ہم کو ان کا علم ہے اس کے اس طرح پر موثر ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اب ہم ان سے بعض کا پتہ چلاتے ہیں۔ عام طور پر یہ بات تسلیم کی جاتی ہے، اگرچہ اس کا ثابت کرنا بہت دشوار ہے، کہ جوں جوں ہم حیوانی حلقہ میں بلند ہوتے ہیں شعور پیچیدہ اور شدید ہوتا چلا جاتا ہے۔ انسان کا شعور سیپ سے یقیناً زیادہ ہونا چاہیے۔ اس نقطۂ نظر سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اور اعضا پر ایک عضو کا اضافہ ہو جاتا ہے، جو حیوان کو کشمکش حیات میں باقی رکھتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ دلیل یہی ہوتی ہے کہ یہ کسی نہ کسی طرح اس کشمکش میں اس کی مدد کرتا ہے۔ مگر یہ اس کے بغیر تو اس کی مدد نہیں کر سکتا کہ کسی نہ کسی طرح پر موثر ہو اور اس کی جسمانی تاریخ کو متاثر نہ کر سکے۔ اب اگر یہ ثابت کیا جا سکے کہ کس طرح پر شعور اس کی مدد کر سکتا ہے اور علاوہ براں اگر اس کے دوسرے آلات کے نقائص (جہاں کہ یہ بہت ہی ترقی یافتہ ہے) ایسے ہوں کہ ان کو صرف اس قسم کی ضرورت ہو جو ان کو شعور سے ملے بشرطیکہ یہ موثر ہو تو یہی نتیجہ قرین صحت معلوم ہوگا کہ یہ اسی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے کہ موثر ہے یعنی دوسرے الفاظ میں اس کا موثر ہونا استقرائی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

مظاہر شعور کا جو مطالعہ ہم اس کتاب میں کریں گے، اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ شعور ہر وقت اور ہر آن ایک انتخاب کنندہ عامل ہوتا ہے خواہ ہم اس کے ادنیٰ ترین حلقہ کو لیں یعنی حس کو، یا اعلیٰ سے اعلیٰ تعقل کو لیں ہم اس کو یہی کرتا پاتے ہیں کہ یہ ان چند چیزوں میں سے جو اس کے سامنے آتی ہیں ایک چیز کو پسند کرتا ہے اس پر زور دیتا ہے اور باقی کو جہاں تک اس سے ہوتا ہے، دبا دیتا ہے۔ جس شق پر زور دیا جاتا ہے اس کا کسی نہ کسی ایسی دلچسپی سے قریبی تعلق ہوتا ہے جس کا احساس شعور کو اس وقت نہایت شدت کے ساتھ ہوتا ہے۔

لیکن ان حیوانات کے نظام عصبی میں نقائص کیا ہیں جن کا شعور سب سے زیادہ ترقی یافتہ معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے سب سے بڑا بے ثباتی ہوگا۔ دماغی نصف کرے خاص طور پر اعلیٰ عصبی مرکز ہیں۔ اور ہم یہ بتا ہی چکے ہیں کہ ان کے اعمال قاعدی عنقود اور نخاع کے مقابلہ میں کس قدر غیر یقینی اور ناقابل قیاس ہوتے ہیں۔ مگر ان کا یہ ابہام ہی ان کے لئے مفید ہے۔ ان کی بنا پر ان کا صاحب اپنے کردار کو ماحول کے خفیف ترین تغیرات کے مطابق کر لیتا ہے، جن میں سے کوئی ایک ایسے قوی محرکات کی طرف انتقال ذہن کا باعث ہو سکتا ہے، جو موجودہ داعیات حس کو دبا سکتے ہوں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت حالات سے بعض میکانیکی نتائج اخذ کرنے چاہئیں۔ جس عضو کو خفیف ترین ارتسامات متاثر کر سکتے ہوں اس کی فطری حالت ایسی ہوتی ہے، کہ اس کا توازن بہت ہی غیر مستقل ہوتا ہے۔ دماغ کے اندر اخراج کے مختلف راستوں کو ہم بالکل مساوی خیال کر سکتے ہیں۔ کوئی خاص چھوٹا سا ارتسام جس اخراج کا بھی باعث ہوگا اس کو اسی معنی میں اتفاقی کہا جا سکتا ہے، جس معنی میں کہ ایسے بارش کے قطرے کے شرقی یا غربی ڈھلان کی طرف بہنے کو اتفاقی کہا جائیگا جو پہاڑ کی چوٹی پر گرتا ہے۔ اسی معنی میں ایک بچہ کا لڑکا یا لڑکی پیدا ہونا اتفاقی ہو سکتا ہے۔ رحیمہ اس قدر غیر مستقل جسم ہوتا ہے کہ بعض نہایت ہی دقیق اسباب اس کو ایک جانب یا دوسری جانب مائل کر سکتے ہیں۔ جو عضو اس قسم کا ہو اس کا فطری قانون تلون کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ مجھے اسی کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کوئی شخص معقول طور پر اس سے رد عمل کے مفید راستوں پر قائم رہنے کی کیونکر توقع کر سکتا ہے، جس طرح کہ بعض ادنی مرکزوں کے اعمال قطعی طور پر متعین ہیں۔ نظام عصبی میں جو دشواری ہے وہ مجملاً حسب ذیل ہے۔ ہم ایسے دماغ کا تصور کر سکتے ہیں جو حس کا رد عمل بے خطا اور یقینی ہو۔ مگر اس صورت میں یہ ماحول کے صرف چند تغیرات پر رد عمل کرنے کے قابل

ہو سکے گا، جس کے معنی یہ ہیں کہ باقی تغیرات سے یہ مطابق ہونے سے قاصر رہے گا۔ دوسری طرف ہم ایسے نظام عصبی کا بھی تصور کر سکتے ہیں جو بالقوہ طور پر صورت حال کی لاتعداد دقیق خصوصیات کے مطابق ہونے کی قابلیت رکھتا ہو۔ مگر اس صورت میں جتنا یہ پیچیدہ ہوگا اتنا ہی بے خطا نہ ہوگا۔ اس کا ہم کو کبھی یقین نہیں ہو سکتا کہ اس کے توازن میں صحیح ہی جہت میں خلل پڑیگا۔ مختصر یہ کہ اعلیٰ درجہ کا دماغ بہت سی چیزیں کر سکتا ہے اور خفیف ترین اشارہ پر کر سکتا ہے۔ مگر اس کا لبلبی والاانتظام اس کی کامیابی کو اتفاقی بنا دیتا ہے۔ کسی خاص موقع پر اس سے مجنونانہ حرکت کے سرزد ہونے کا بھی اسی قدر امکان ہوتا ہے، جس قدر کہ ہوشمندوں کی حرکت ظہور میں آنے کا ہوتا ہے۔ ادنیٰ درجہ کا دماغ چند ہی چیزیں انجام دے سکتا ہے، اور ان کے پوری طرح پر انجام دینے کے بعد وہ کسی کام کا نہیں رہتا۔ ایک اعلیٰ درجہ کے دماغ کی مثال بالکل ان پانسوں کی سی ہے، جو ہمیشہ ایک میز پر پڑتے رہتے ہیں جب تک کہ ان کا توازن نہ کیا جائے اس وقت تک اس امر کی کیا توقع ہو سکتی ہے کہ کم نمبر نہیں بلکہ زیادہ نمبر آئینگے؟

دماغ کے متعلق یہ جو کچھ کہا گیا ہے، وہ اس کے محض دماغی مشین ہونے کی حیثیت سے کہا گیا ہے۔ کیا شعور اپنے پانسوں کا توازن کر کے ان کی قابلیت کو بڑھا سکتا ہے۔ یہ مسئلہ درپیش ہے ؟

پانسوں کے توازن کرنے کے معنی یہ ہونگے کہ کم و بیش مستقل طور پر اس کے ان افعال کی تائید میں زور دیا جائے جو اس صاحب دماغ کے مستقل ترین فائدوں کا باعث ہوں۔ اس کے معنی یہ ہونگے کہ گمراہ کن رجحانات مسلسل دبتے رہیں ؟

بس تو اس قسم کا دباؤ ہے جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور ہر وقت کام میں لاتا رہتا ہے۔ اور جن اغراض کے لئے یہ استعمال کرتا ہے وہ اس کے اور محض اسی کے ہیں۔ یہ ان اغراض کو بھی عالم وجود میں لاتا ہے اگر یہ نہ ہوتا تو ان کی عالم کائنات میں کوئی حیثیت ہی نہ ہوتی۔ یہ

سچ ہے کہ جب ہم ڈاروِن جیسے فلسفہ میں مصروف ہوتے ہیں تو ہم اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں، کہ گویا محض جسم جو دماغ کا مالک ہے اغراض رکھتا ہے۔ ہم اس کے مختلف اعضا کے فوائد کا ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کس طرح وہ جسم کی بقا میں مد یا مزاحم ہوتے ہیں۔ اور ہم بقا کو کچھ ایسا خیال کرتے ہیں کہ گویا یہ ایک مطلق غایت ہو۔ اور طبیعی عالم میں ایک ایسے واقعہ کی حیثیت سے ہو جس کو ہونا چاہیئے۔ اس صورت میں یہ حیوان پر حکومت کرتی اور یہ اس کے ردات پر بغیر اس کے کہ کوئی خارجی ذہانت ان پر تبصرہ کرے حکم لگاتی ہے۔ ہم اس امر کو فراموش کر جاتے ہیں کہ کسی ایسی نکتہ چیں ذہانت کی عدم موجودگی میں (خواہ تو یہ خود حیوان کی ہو یا ہماری ہو یا مسٹر ڈاروِن کی ہو) ردات عمل کو صحیح معنی میں مفید یا غیر مفید کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ اگر ان کو محض طبیعی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان کے متعلق صرف یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اگر یہ ایک خاص طریق پر واقع ہونگی تو بقا ان کا لازمی نتیجہ ہوگی۔ خود اعضا اور باقی کل طبیعی دنیا ہمیشہ اس نتیجہ سے غیر متاثر رہینگے اور اگر صورت حال بدل جائے تو اسی قدر خوشی کے ساتھ حیوان کی ہلاکت کو عمل میں لے آئینگے۔ مختصر یہ کہ بقا خالص عضویاتی بحث میں صرف ایسے مفروضہ کے طور پر داخل ہو سکتی ہے، جو ایک مشاہدہ کرنے والا مستقبل کے متعلق کرتا ہے۔ مگر جس وقت تم شعور کو درمیان میں لاتے ہو تو بقا محض مفروضہ کی صورت میں باقی نہیں رہتی۔ اب یہ نہیں رہتا کہ اگر بقا کا وقوع ہونا ہے، تو دماغ اور دوسرے اعضا کو یہ کچھ انجام دینا چاہیئے۔ اب یہ ایک قطعی فیصلہ بنجاتی ہے۔ بقا ہوگی اور لہذا اعضا وجوارح کو اس طرح پر عمل کرنا چاہیئے۔ اب پہلی مرتبہ عالم کی اسٹیج پر حقیقی غایات ظاہر ہوتی ہیں۔ شعور کا اس طرح پر تعقل کرنا کہ گویا یہ خالص وقوفی شے ہو جیسا کہ قدیم و جدید اکثر تصوریتی مذاہب میں کیا جاتا ہے قطعی طور پر غیر نفسیاتی ہے، جیسا کہ اس کتاب کے باقی حصہ سے ظاہر ہوگا۔ ہر وہ شعور جو واقعی طور پر موجود ہوتا ہے خود کو غایات کی خاطر

لڑنے والا معلوم ہوتا ہے، ایسی غایات کہ جن میں سے اکثر اگر نہ ہوتا تو غائتیں نہ بنتیں۔ اس کے وقوف کی قوتیں زیادہ تر انھیں غایات کے تابع ہوتی ہیں، اور اس کو دیکھتی ہیں کہ کونسے واقعات ان کے ممد و معین ہوتی ہیں اور کونسے نہیں ہوتے۔

اب فرض کرو کہ شعور ویسا ہی ہے جیسا کہ یہ خود کو معلوم ہوتا ہے تو یہ ایک غیر مستقل دماغ کی اپنی غایتوں کے پورا کرنے میں مدد کریگا۔ دماغ کی حرکت بطور خود ان اغراض کے میکانکی طور پر حاصل کرنے کے ذرائع فراہم کرتی ہیں، لیکن لانعداد غایات ہیں جسے صرف چند غایتوں کے لئے جو صحیح معنی میں حیوان کی غایتیں ہوتی ہی نہیں، بلکہ اکثر ان کے بالکل مخالف ہوتی ہیں۔ دماغ امکانات کا تو آلہ ہے مگر تیقنات کا نہیں۔ مگر شعور کے سامنے اپنی غایتیں ہوتی ہیں اور یہ جانتا ہے، کہ کونسے امکان ان تک لیجاتے ہیں، اور کونسے ان کے مخالف ہیں۔ اس لئے اگر اس میں متاثر کرنے کی قوت ہوگی تو یہ مفید امکانات کو تو تقویت پہنچائے گا اور غیر متعلق امکانات کو دبائیگا۔ اس صورت میں خلایا ریشوں میں سے گذرنے والے تموج، اگر ایک طرح کے شعور کا باعث ہونگے، تو تقویت پائینگے اور اگر دوسری طرح کے شعور کا باعث ہوں گے، تو دبائے جائیں گے۔ شعور سے تموجات پر یہ ردعمل کیونکر ہوتا ہے، اس مسئلہ کا ہنوز غیر فیصل رہنا لازمی ہے۔ میرے منشا کے لئے تو صرف اس قدر ثابت ہو جانا کافی ہے، کہ اس کا وجود بے فائدہ نہ ہو۔ اور یہ معاملہ اس قدر سادہ نہیں جتنا کہ دماغ کے خود حرکتی مدعی ہیں۔

شعور کی طبیعی تاریخ کے تمام واقعات اس نظریہ کے موئید ہیں۔ مثلاً شعور صرف اس وقت شدید ہوتا ہے جب عصبی اعمال سست ہوتے ہیں۔ سریع خودکار اور عادتی فعل میں یہ کم سے کم ہوتا ہے۔ اگر شعور میں وہ "علتی فعل" ہے، جس کو کہ ہم نے فرض کیا ہے، تو اس سے زیادہ موزوں کوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اور اگر نہیں ہے، تو اس سے زیادہ بے معنی

ولغو شے کوئی نہیں ہوسکتی۔ عادتی افعال یقینی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ان کے اپنی غایت سے دور جا پڑنے کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا، اس لیئے ان کو کسی خارجی امداد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جو فعل تامل و تردد کے ساتھ واقع ہوتا ہے، اس میں آخری عصبی اخراج کے بہت سے امکان ہوتے ہیں۔ امکان کے عصبی قطعہ کے نہفتہ ہیجان سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ اپنی اچھی یا بری کیفیت سے اس امر کا تعین کرتا ہے کہ ہیجان بیکار ہوگا یا پایۂ تکمیل کو پہنچیگا۔ جس حالت میں تذبذب بہت زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ بہت بلندی سے کودتے وقت تو شعور نہایت ہی تکلیف دہ طور پر شدید ہوجاتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے احساس کو عصبی اخراج کے سلسلہ کی آڑی تراش سے تشبیہ دی جاسکتی ہے، یعنی جو کڑیاں موجود ہیں ان کا پتہ چلاتا ہے، اور تازہ غایتیں جو اس کے سامنے آتی ہیں ان میں ایسی غایت کو ٹٹولتا ہے جو صورت حال کے لیئے موزوں ہو۔

"قائم مقامی فعل کے منظاہر" جن کا ہم نے دوسرے باب میں مطالعہ کیا تھا شہادت کا دوسرا اجزو معلوم ہوتے ہیں۔ ایک کارآمد مشین ایک طرح پر لازمی طور سے عمل کرتی ہے۔ ہمارا شعور اس کو صحیح طریقہ کہتا ہے۔ ایک والو نکال لو، یا ایک پہیے کو اس کے گیر سے علحدہ کردو، یا ایک دھرے کو موڑ دو تو یہ وہ مشین باقی نہ رہیگی اور یہ اسی طرح سے لازمی طور پر دوسرے طریق پر عمل کرے گی، جس کو ہم غلط طریقہ کہتے ہیں۔ مگر خود مشین ٹھیک اور غلط کا کوئی علم نہیں رکھتی۔ مادہ کے سامنے نصب العین نہیں ہوتے جن کو یہ پورا کرے۔ ایک انجن اپنی گاڑیوں کو ٹوٹے ہوئے پل میں سے بھی اسی طرح خوشی سے لیجائے گا جس طرح سے کہ کسی اور مقصود کی طرف۔

ایسا دماغ جس کا کوئی حصہ نکال دیا گیا ہو، دراصل ایک نئی مشین ہوتا ہے، اور یہ عمل جراحی کے ابتدائی ایام میں بالکل غیر معمولی طور پر عمل کرتا ہے۔ مگر اس کے افعال روز بروز معمولی ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ

بہت ہی مشاق آدمی اس امر کی شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کوئی کمی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے معمول کے مطابق ہو جانے کا کچھ تو سبب وہ رکاوٹیں ہوتی ہیں جو دور ہو جاتی ہیں۔ لیکن اگر دماغ کے باقی حصوں کا شعور فعلی غلطی کی گرفت ہی کے لئے نہیں بلکہ اگر یہ خطائے عملی ہے تو قرار واقعی زور لگا کر اس کو روکنے کے لئے اور اگر فروگذاشت ہے تو اس پر عمل کرانے کے لئے موجود ہو تو اس سے زیادہ قرین قیاس کوئی بات معلوم نہیں ہوتی، کہ باقی ماندہ حصے اس طرح سے مدد پانے کے بعد اصول عادت کی بنا پر عمل کے قدیم غایتی طریقوں کی طرف لوٹ جائیں، جس سے کہ ان کو پہلے ناکارہ کیا گیا تھا۔ اس کے برعکس اس سے زیادہ غیر فطری کوئی بات نہیں ہو سکتی کہ یہ اس حصہ کے فرائض اپنے ذمہ لے لیں جو ضائع ہو گیا ہے بغیر اس کے کہ وہ فرائض ان کو اس پر مجبور کریں۔ باب ۲۷ کے اختتام پر ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے۔

اور بھی ایسے واقعات ہیں، جن کی اس مفروضہ سے توجیہ ہو سکتی ہے کہ شعور میں غایتی اثر ہوتا ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ لذات مفید اور آلام مضر تجربات کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں، حیات کے تمام اساسی توانین اس قانون کی امثلہ ہیں۔ گرسنگی، حبس دم کھانے پینے نیند اور تکان میں کام کی تکلیف آبلے زخم سوزش زہر کے اثرات اسی قدر ناگوار ہوتے ہیں، جس قدر بھوک میں معدہ کا بھرنا تکان کے بعد آرام کرنا اور سو آرام کے بعد ورزش کرنا، اچھی جلد سالم ہڈیاں ہر وقت اور ہر حالت میں خوشگوار ہوتی ہیں۔ مسٹر اسپنسر اور دیگر ارباب فکر یہ کہتے ہیں کہ یہ مطابقتیں کسی مقررہ ہمنوائی کی بنا پر نہیں ہیں، بلکہ محض فطری انتخاب کے عمل کی بنا پر ہیں جو بلاشبہ کسی ایسی نسل کو، جسے ہمیشہ مضر تجربات ہی خوشگوار معلوم ہوں، آخرکار یقیناً فنا کر ڈالے۔ ایسا جانور جسے دم گھٹنے ہی میں لطف آئے تو وہ اپنا سر پانی میں ڈبوئیگا اور صرف چار یا پانچ منٹ کی زندگی سے لطف اندوز ہوگا۔ لیکن اگر لذات و آلام میں اثر نہ ہو تو اس کی (بلا کسی اولیاتی

عقلی ہمنوائی کے جس کا کہ میکانیکی نظریہ کے حامی پتہ چلائیں گے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ مضر ترین افعال بھی جیسے کہ جلنا ہے انتہائی مسرت کے باعث نہ ہوں اور حد سے زیادہ ضروری افعال، جیسے کہ سانس لینا ہے حد سے زیادہ الم کا باعث نہوں۔ اس میں شک نہیں، کہ اس قانون کے مستثنیات بہت ہیں۔ مگر ان کا تعلق ان تجربات سے ہے جو یا تو اہم نہیں ہیں یا عام نہیں ہیں۔ مثلاً شراخوری اگرچہ مضر ہے مگر اکثر کو خوشگوار معلوم ہوتی ہے ایک بہت ہی شاذ تجربہ ہے۔ لیکن جیسا کہ فک، جو بہترین عالم عضویات ہے، کہتا ہے، اگر تمام دریا اور چشمے پانی کے بجائے الکوہل کے ہو جائیں تو یا تو تمام آدمی اس سے نفرت کرنے لگیں، یا ہمارے اعصاب ایسے بن جائیں، کہ اس کے پینے سے ضرر نہو۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے احساسات کی تقسیم کے ذیل میں صرف ایک ہی بڑی کوشش ہوئی ہے، اور وہ مسٹر گرانٹ ایلن کی ہے جو انھوں نے اپنی مختصر مگر مفید کتاب عضویاتی جمالیات میں کی ہے۔ ان کا استدلال محض لذات وآلام کے اس غایتی اثر پر مبنی ہے جس کا دورخی کے حامی سختی کے ساتھ انکار کرتے ہیں "

پس ہر اعتبار سے قرائنی شہادت اس نظریہ کے خلاف قوی ہے۔ دماغی عمل اور شعوری عمل کی اولیاتی تحلیل یہ ظاہر کرتی ہے کہ اگر شعور موثر ہو، تو یہ اپنے انتخابی عمل سے دماغی عمل کے عدم تعین کی کمی پورا کردے گا دوسری طرف تقسیم شعور کے غیر ادلی مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ ہمیں ایک ایسے عضو کے ہونے کی توقع ہونی چاہیئے تھی، جو ایک ایسے نظام عصبی کی رہبری کیلئے ہونا ضروری تھا، جو حد سے زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے۔ ان تمام باتوں کے بعد یہ نتیجہ بالکل حق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ یہ مفید ہے۔ لیکن اگر یہ مفید ہے تو اس کو غایتی اثر کی بنا پر مفید ہونا چاہیئے، اور میکانیکی نظریہ کا عام عقل کے نظریہ کے سامنے ہتھیار ڈال دینا لازمی

ہے۔ کم از کم میں تو جب تک وہ مابعد الطبیعیاتی تعمیرات نہ ہو لیں جو ابھی تک کامیابی کے ساتھ نہیں ہوئی ہیں) اس کل کتاب میں عام عقل کی زبان بے تکلّف استعمال کرونگا ؛

باب ۶

نظریۂ مادہ ذہنی

متعلم جس نے گذشتہ باب میں خود کو مابعد الطبیعیاتی دلدل میں گرفتار پایا تھا، اس میں اور بھی پریشان ہوگا۔ کیونکہ یہ باب خالصتہً مابعد الطبیعیاتی ہے۔ مابعد الطبیعیات اس کے سوائے اور کچھ نہیں، کہ اس میں واضح طور پر سوچنے کی، غیر معمولی طور پر سخت کوشش کی جاتی ہے۔ نفسیات کے اساسی تعقلات عملی طور پر ہمارے لیئے بالکل واضح ہیں مگر نظری اعتبار سے یہ بہت گڈ مڈ ہیں۔ اور انسان اس میں مبہم ترین مسلمات قایم کرتا چلا جاتا ہے اور اس کو اس امر کا کہ ان کے اندر کس قدر دشواریاں ہیں اس وقت تک احساس نہیں ہوتا جبتک کہ حریف ان سے انکار نہیں کرتا۔ جب یہ مسلمات ایک مرتبہ قائم کر لیئے جاتے ہیں (جس طرح سے کہ یہ ہمارے فطری واقعات کے بیانات و تشریحات میں قایم ہو جاتے ہیں) تو بعد میں ان سے پیچھا چھڑانا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے اور پھر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ موضوع کی اساسی خصوصیات نہیں ہیں۔ اس مصیبت سے بچنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کو پہلے جانچا جائے

اور ان کے قایم کرنے سے قبل ان کے اچھی طرح سے سمجھ لینے کی کوشش کی جائے۔ جن مسلمات کا میں ذکر کر رہا ہوں ان میں سے مبہم ترین مسلمہ یہ ہے کہ ہماری ذہنی حالتیں مرکب ہوتی ہیں، اور یہ چھوٹی حالتوں سے ملکر بنتی ہیں۔ اس مفروضہ کے اندر خارجی فوائد ہیں جس کی بنا پر یہ عقل کے لئے بہت ہی زبردست کشش رکھتا ہے۔ با ایں ہمہ یہ داخلی طور قطعاً نا قابل فہم ہے۔ اس کے نا قابل فہم ہونے سے نفسیات کے آدھے مصنف بے خبر معلوم ہوتے ہیں۔ چونکہ ہمارا مقصد یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو سمجھ لیں، اس لئے میں اس امر کی کوئی معذرت نہیں کرتا کہ میں لانے اس تصور کو قبل اس کے کہ اپنے کام کی تشریحی حصہ کی طرف متوجہ ہوں، بہت وضاحت سے بیان کرنے کے لئے انتخاب کیا ہے۔ بادۂ ذہنی کے نظریہ کو اگر سب سے زیادہ انتہائی صورت میں بیان کیا جائے، تو یہ اس کے مساوی ہوگا کہ ہماری ذہنی حالتیں مرکب ہوتی ہیں۔

ارتقائی نفسیات ذہنی مواد کی طالب ہے

ارتقا کے عام نظریہ میں جمادات پہلے آتی ہیں، اس کے بعد حیوانی اور نباتی زندگی کی ادنیٰ ترین صورتیں ہیں پھر وہ صورتیں جن میں ذہانت ہوتی ہے، اور پھر وہ شکلیں ہیں جو ہماری طرح سے نہایت ہی اعلیٰ قسم کی ذہانت رکھتی ہیں۔ جب تک ہم صرف خارجی واقعات کا لحاظ رکھتے ہیں، تو حیاتیات کے پیچیدہ ترین واقعات میں بھی ہمارا کام بہ حیثیت ارتقائی کے نسبتہً آسان ہوتا ہے۔ اس تمام دوران میں ہم مادے، اس کے جمع ہونے اور متفرق ہونے سے بحث کرتے ہیں، اور اگرچہ ہم اپنی بحث کو مشروط رکھنے پر مجبور ہیں، مگر یہ بات اس کو مسلسل ہونے سے باز نہیں رکھ سکتی۔ جس نقطہ کو ہمیں بہ حیثیت ارتقائی کے مضبوط پکڑے رہنا چاہیئے، وہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی کی جتنی نئی اشکال عالم وجود میں آتی ہیں درحقیقت اصلی اور غیر متغیر مواد کی

نئی تقسیم کے نتائج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں۔ ہمیشہ یکساں رہنے والے ذروں نے جو بے ترتیبی کے ساتھ منتشر ہو کر سحابیہ بنجاتے تھے، عارضی طور پر بستہ ہو کر ایک خاص صورت اختیار کرلی ہے جو ہمارا دماغ ہے اس کہانی میں کوئی ایسی نوعیت یا جزو موجود نہیں جو شروع میں تو نہ تھا اور بعد میں داخل کر دیا گیا ہو۔

مگر شعور کے عالم وجود میں آنے سے بالکل ایک نئی شے داخل ہو جاتی ہے، ایسی شے جس کی ان ذرات میں قابلیت بیان نہ کی گئی تھی، جو دراصل پریشان تھے۔

ارتقا کے دشمن عالم کے سلمیات کے اس ناقابل انکار انقطاع سلسلہ پر نہایت سرعت کے ساتھ جھپٹے ہیں۔ اور ان میں سے اکثر نے ارتقائی توجیہات کی اس نقطہ پر ناکامی کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ عام طور پر کمزور اور پھسپھسی ہیں۔ ہر شخص اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ احساس مادی حرکت سے بالکل علٰحدہ ہے۔ "ایک حرکت احساس بنجاتی ہے"، کوئی جملہ جو ہمارے ہونٹوں سے نکل سکتا ہے، اس سے زیادہ معنی سے معرا نہیں ہوسکتا۔ اسی وجہ سے مبہم ترین ارتقائی بھی جب عمداً مادی اور ذہنی واقعات کا موازنہ کرتے ہیں، تو داخلی اور خارجی عالم کے فرق پر اسی شد و مد کے ساتھ زور دیتے ہیں جسطرح سے اور سب لوگ کرتے ہیں۔

مسٹر اسپنسر کہتے ہیں "کیا تغیرات کی حرکات عصبی دھکے (یہاں ان کے ذہنی دھکا مراد ہے) اکے پہلو بہ پہلو پیش کی جاسکتی ہیں اور ان دونوں کو ایک سمجھا جاسکتا ہے۔ کتنی ہی کوشش کریں مگر ہم کو ان کے باہم ملانے میں کامیابی نہیں ہوتی۔ جب ہم ایک کو دوسرے پر رکھ کر دیکھتے ہیں تو یہ بات اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے کہ احساس کی ایک اکائی کو حرکت کی اکائی سے کوئی مناسبت نہیں ہے"۔

اور پھر کہتے ہیں۔

"فرض کرو کہ یہ بات بالکل واضح ہوگئی ہے، کہ شعور کا ایک دھکا اور مکثراتی حرکت ایک ہی شے کے موضوعی اور معروضی رخ ہیں۔ مگر پھر بھی ہم دونوں کو اس طرح سے متحد نہیں کرسکتے کہ اس حقیقت کا تعقل کرسکیں جس کے یہ دونوں دو رخ ہیں"

بہ الفاظ دیگر ہم ان میں کوئی مشترکہ خصوصیت نہیں پاتے۔ اسی طرح سے ٹنڈل اپنے اس خوش نصیب پیراگراف میں لکھتا ہے جس کا اس قدر اقتباس کیا گیا ہے کہ اب وہ ہر شخص کو ازبر یاد ہوگا

"دماغ کی طبیعیات سے اس کے مطابق شعوری واقعات تک جو راستہ ہے اس کا تخیل نہیں ہوسکتا۔ اگر یہ فرض بھی کرلیا جائے کہ ایک خاص قسم کا خیال اور ایک قسم کا مکثراتی فعل دماغ میں ایک ساتھ ہوتا ہے، مگر ہمارے پاس کوئی ایسا ذہنی عضو نہیں اور نہ ایسے عضو کے بظاہر مبادی ہیں، جس سے کہ ہم استدلال کے ذریعہ ایک سے دوسرے تک گذر جائیں"

"یا اس دوسری عبارت میں

"ہم نظام عصبی کے نشو و نما کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ اس کو حس و فکر کے متوازی مظاہر کا متلازم قرار دے سکتے ہیں۔ ہم قطعی یقین کے ساتھ دیکھتے ہیں کہ یہ برابر چلتے ہیں لیکن جس وقت ہم ان کے تعلق کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم خلا میں پرواز کی کوشش کرتے ہیں ان دو قسم کے واقعات میں کسی طرح امتزاج ممکن نہیں ہے۔ انسان کے ذہن میں کوئی ایسی حرکی قوت نہیں ہے، جو اس کو بغیر منطقی انشقاق کے ایک طرف سے دوسری طرف لیجائے"

جب ان پر ارتقائی وحی کا نزول ہوتا ہے تو اس وقت یہی مصنف اس خلیج پر سے جس کے ناقابل گزار ہونیکا یہ سب سے زیادہ اعلان کررہے تھے نہایت آسانی کے ساتھ پھلانگ جاتے ہیں اور اسطرح سے گفتگو کرتے ہیں کہ گویا ذہن جسم سے سلسلہ وار پیدا ہوا ہے۔ مسٹر اسپنسر اپنے ذہنی ارتقاء کے تبصرہ کا خیال کرکے یہ کہتے ہیں کہ کسطرح سے افزونی کا پتہ چلاتے وقت

ہم اپنے آپ کو بغیر رکے ہوئے جسمانی زندگی کے مظاہر سے ذہنی زندگی کے مظاہر تک گذر جاتا ہوئے پاتے ہیں"۔ اور مسٹر ٹنڈل اسی بلفاسٹ کی تقریر میں جس سے کہ ابھی ہم نے کچھ اقتباس کیا تھا، اپنا ایک اور مشہور ٹکڑا بیان فرماتے ہیں:۔

"ہر قسم کی لیپ چوپ کو چھوڑ کر میں جس اعتراف کو آپ کے سامنے کرنا ضروری سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ میں اختیاری شہادت کی دوربین سے اپنی نظر کو طویل کرتا ہوں، اور دیکھتا ہوں کہ وہ مادہ جس پر کہ ہم اپنی جہالت سے پردے ڈالتے آئے ہیں باوجودیکہ اسکے خالق کے احترام کے ہم مدعی ہیں، زندگی کی ہر قسم اور کیفیت کی امید وقوت ہے"۔

زندگی میں ذہنی زندگی بھی شامل ہے:۔

تسلسل اس قدر قوی مسلمہ ہے۔ اب اس کتاب میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی جائیگی کہ بہ حیثیت مجموعی ذہنی مسلمات کا احترام کرنا چاہیئے۔ تسلسل کے مطالبہ نے علوم کے بڑے حصوں میں یہ ثابت کیا ہے کہ اس کے اندر الہامی قوت موجود ہے۔ لہذا خود ہم کو خلوص کے ساتھ طلوع شعور کا تعقل کرنے کی ہر ممکن کوشش کرنی چاہیئے، تاکہ یہ کائنات میں ایسی نئی شے کے پھوٹ آنے کے مساوی ہو، جو اس کے پہلے موجود نہ تھی :۔

محض یہ کہہ دینا کہ شعور جنینی حالت میں ہے ہمارے منشا کو پورا نہیں کر سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ اسی لفظ سے اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ یہ ہنوز بالکل پیدا نہیں ہوا ہے اور اس طرح یہ گویا کہ وجود و عدم کے مابین ایک طرح کا واسطہ ہے۔ مگر یہ محض لفظی بات ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر کسی نئی شے کا قدم درمیان میں آئیگا تو عدم تسلسل کا ہونا لازمی ہے عدم تسلسل کی مقدار اہمیت نہیں رکھتی۔ مڈشپمین ایسی کی لڑکی اپنے بچے کے حرامی ہونے کی اسطرح سے معذرت نہ کر سکتی تھی کہ "یہ تو ذرا سا ہے"۔ اور شعور کتنا ہی کم

کیوں نہ ہو ایسے فلسفہ کے اندر جس میں کہ اس کے بغیر آغاز کیا گیا ہو، اس کا داخل کر دینا ناجائز ولادت کے مساوی ہوگا، جو اس کے بعد اس امر کا بھی مدعی ہو کہ یہ تمام واقعات کی مسلسل ارتقا سے توجیہ کرتا ہے؟

اگر ارتقا کو عمدگی سے کام کرنا ہے، تو شعور کا اشیا کے آغاز ہی میں ہونا لازمی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ارتقائی فلاسفہ جن کی نظر زیادہ صاف ہے، اس کو پہلے سے مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سحابیہ کا ہر ذرہ اپنے ساتھ ایک شعور، ایک قدیم جوہر والبتہ رکھتا ہوگا۔ جس طرح سے کہ مادی ذرات کے جمع ہو جانے سے اجسام و دماغ بنجاتے ہیں، اسی طرح پر ذہنی جوہروں کے اسی قسم کے اجتماع سے وہ شعور عالم وجود میں آتے ہیں، جو ہم اپنے اندر دیکھتے اور اپنے ہم جنس حیوانوں میں فرض کرتے ہیں۔ کامل فلسفۂ ارتقا کے لیئے کچھ اس قسم کی ذراتی مادیت کا ہونا لازمی ہے۔ اس کے مطابق لاتعداد مدارج شعور کا ہونا لازمی ہے تاکہ غیر معمولی ذہنی مادہ کے اجتماع و پیچیدگی کا لحاظ رہے۔ لہذا نفسیاتی ارتقائیت کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ بالواسطہ شہادت سے ان مدارج شعور کو ثابت کرے کیونکہ ان کا براہ راست وجدان ممکن نہیں ہے۔

اس امر کے بعض ثبوت کہ ذہنی مادہ کا وجود ہے

اس فریضہ کا ایک جزو بعض ایسے فلاسفہ انجام دے چکے ہیں، جو ارتقا سے کوئی دلچسپی نہ رکھتے تھے، مگر انھوں نے مستقل وجوہ کی بنا پر خود کو تحت الشعوری ذہنی زندگی کی بڑی مقدار کا یقین دلا دیا ہے۔ اس عام رائے اور اس کے وجوہ پر تو تنقید تھوڑی دیر کے لیئے ملتوی کی جاتی ہے۔ فی الحال تو ہم محض ان دلائل سے بحث کرتے ہیں جن سے یہ فرض کیا گیا ہے، کہ ذہنی مادی کے اجزا کا بین حسی احساسات میں اجتماع ثابت ہوتا ہے۔ یہ بالکل واضح ہیں اور ان کا واضح جواب

دیا جا سکتا ہے ؟

ایک جرمن عالم عضویات اے فک نے ۱۸۶۲ء میں جہاں تک مجھے علم ہے ان کو سب سے پہلے استعمال کیا تھا۔ انہوں نے احساسات حرارت ولمس کے امتیاز کے متعلق اس طرح اختبارات کئے کہ جلد کو ایک دبیز کاغذ کے ٹکڑے سے ڈھانپ دیا۔ اس کاغذ کے اندر بہت چھوٹا سا سوراخ رکھا، جس نے جلد کے بہت ہی چھوٹے سے حصے کو متاثر کیا۔ ان کا تجربہ ہے کہ ان حالات میں مریض اکثر غلطی کرتا ہے۔ اور یہ نتیجہ نکالا کہ اس کی وجہ یہ ہوگی کہ متاثرہ عصبی سروں سے حسوں کی جو تعداد ہوتی ہے وہ اس قدر کم ہوتی ہے کہ کسی قسم کا مذکورہ احساس نہیں بن سکتا۔ انھوں نے اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، کہ اجتماع کی مختلف قسم کے اجتماع سے ایک صورت میں گرمی کا اور دوسری صورت میں لمس کا کیونکر احساس ہوتا ہے ؟

وہ کہتے ہیں کہ "احساس حرارت اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب احساس کی اکائیاں اس طرح برابر واقع ہوتی ہیں کہ دو عنصروں یعنی ا و ب کے مابین مکاناً کوئی عنصر حائل نہو جس کی شدت ا و ب کے مابین ہو۔ جب یہ شرط پوری نہیں ہوئی تو ایک طرح کا احساس مس ہوتا ہے۔ تاہم دونوں قسم کے احساس ایک ہی اکائی کے بنے ہوئے ہیں" ؟

مگر ظاہر ہے، کہ اگر اس تدریج شدت کو ذہنی واقعہ نہیں، بلکہ دماغی واقعہ قرار دے کے بیان کیا جاتا، تو زیادہ وضاحت ہوتی۔ اگر دماغ کا ایک قطعہ پہلے اس طرح ہیجان کیا جاتا، جس طرح پروفیسر فک کہتے ہیں، اور پھر دوسری طرح پر ہیجان کیا جاتا، تو اگر ہم اس کی مخالفت میں کچھ کہہ سکتے تو یہ ہوتا کہ ایک صورت میں تو احساس حرارت ہوتا، اور دوسری صورت میں احساس الم ہوتا۔ مگر حرارت اور الم نفسیاتی اکائیوں کے بنے ہوئے نہ ہوتے۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک براہ راست کامل دماغی عمل کا نتیجہ ہوتا۔ جب تک کہ دوسری توجیہ کا دروازہ کھلا ہوا ہے یہ نہیں کہا جا سکتا

کہ فک نے نفسی اجتماع ثابت کر دیا ہے۔
اس کے بعد اسپنسر اور بٹن نے ایک دوسرے سے علیحدہ اس راہ فکر میں طبع آزمائی کی ہے۔ مسٹر اسپنسر کا استدلال اس قابل ہے کہ اس کو بالتفصیل نقل کیا جائے:۔
"اگرچہ انفرادی طور پر وہ حسیں اور جذبے حقیقی ہوں یا تصوری جن سے شعور بنا ہوتا ہے، سادہ یک جنس ناقابل تحلیل و ناقابل دریافت معلوم ہوتے ہیں، مگر درحقیقت یہ ایسے نہیں ہیں۔ کم از کم ایک قسم کا احساس تو ایسا ہے، جو معمولی تجربہ میں ناقابل تحلیل عنصر معلوم ہوتا ہے اور قابل تحلیل ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اس کو اس کے اجزائے متقومہ میں تحلیل کرنے کے بعد انسان یہ شبہ کیئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ دوسرے احساسات جو بظاہر ایسے معلوم ہوتے ہیں، کہ ان کی تحلیل نہیں ہوسکتی دراصل مرکب ہوں اور ان کے بھی اسی طرح سے اجزائے ترکیبی ہوں جس طرح سے کہ ہم نے ایک مثال میں معلوم کر لیا ہے۔"
"اس بظاہر سادہ احساس کو ہم موسیقی کی آواز کہتے ہیں جو واضح طور پر سادہ تر احساسات میں تحلیل کیا جا سکتا ہے مشہور اختبارات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ جب اس طرح سے تھپتھپایا جاتا ہے، کہ سادی تھپکیاں سولہ فی سیکنڈ سے زیادہ نہیں ہوتیں، ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ آواز آتی ہے۔ لیکن جب سرعت اس سے زیادہ ہوتی ہے تو شور شعور کی علیحدہ حالتوں میں شناخت نہیں ہوتے، اور ان کے بجائے شعور میں ایک مسلسل حالت پیدا ہوتی ہے، جس کو نوا کہتے ہیں۔ جب ان کی سرعت اور بڑھائی جاتی تو نوا کی کیفیت میں تغیر ہوتا ہے، جس کو بلندی استداد کہتے ہیں جوں جوں تھپکیوں کی سرعت بڑھتی رہتی ہے، امتداد کی بلندی بڑھتی رہتی ہے یہاں تک کہ یہ اس قدر تیز ہو جاتی ہے، کہ پھر اس کا نوا کے طور پر احساس نہیں ہوتا۔ اس طرح پر ایک ہی قسم کے احساس کی اکائیوں نسے ان میں باہم کم و بیش وقفہ کی بنا پر بہت سے احساسات

پیدا ہوتے ہیں جن کی کیفیت میں باہم امتیاز کیا جاسکتا ہے؟

"یہی نہیں۔ پروفیسر ہیلم ہولٹز کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوا ہے کہ جیسے سرعت واقع ہونے والے شوروں کے سلسلہ کے ساتھ دوسرا سلسلہ پیدا کیا جاتا ہے، جس میں شور زیادہ سریع تو ہوں مگر اتنے بلند نہ ہوں، تو کیفیت میں ایک تغیر ہوتا ہے، جس کو تغیر کیفیت کہتے ہیں۔ مختلف آلات موسیقی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو نوائیں امتداد و قوت میں یکساں ہوتی ہیں، ان میں کرختگی و شیرینی سے امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ ان کی تمام مخصوص کیفیات کے متعلق یہ ثابت کیا جاسکتا ہے، کہ یہ متواتر ہونے والے شوروں کے ایک یا دو یا تین یا زائد ثانوی سلسلوں سے پیدا ہوتے ہیں، جن کے ساتھ ایک اصلی سلسلہ ہوتا ہے۔ اس احساس کے وہ فرق جو اختلافات امتداد کے نام سے مشہور ایک سلسلے کے متوالی شوروں کے مابین انضمام کے فروق کی بنا پر ہوتے ہیں، اور احساس کے وہ فرق جو اختلافات کیفیت کے نام سے مشہور ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس سلسلہ کے ساتھ اور سلسلے ایسے ہوتے ہیں جن کے مدارج انضمام میں فرق ہوتا ہے۔ اس طرح شعور کی ایسی لاتعداد مختلف الکیف اقسام ہیں جو انفرادی طور پر سادہ معلوم ہوتی ہیں، مگر وہ ہزارہا طریق پر مرکب ہوتی ہیں؟

"کیا ہم اسی پر بس کر سکتے ہیں، اگر وہ مختلف حسیں جن کو اصوات کہا جاتا ہے، اس طرح ایک مشترک اکائی سے بنی ہیں تو کیا یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا، کہ وہ مختلف حسیں بھی جو ذائقے کہلاتی ہیں اور وہ مختلف حسیں جو بوئیں کہلاتی ہیں، اور وہ مختلف حسیں جو الوان کہلاتی ہیں اسی طرح ایک ہی اکائی سے نہیں بنی ہیں۔ یہی نہیں کیا ہم اس کو بہت ہی زیادہ ممکن نہ سمجھیں کہ حس کی ان بیحد مختلف اقسام میں ایک مشترک وحدت ہے۔ اگر ہر ایک قسم کے احساسات میں جو فرق ہیں وہ ایک ایسی وحدت کے شعور میں مجتمع ہونے کے فروق پر مبنی ہو سکتے ہیں، جو ان

سب میں مشترک ہے تو یہی ان بڑے فروق کا بھی حال ہو سکتا ہے جو مختلف قسم کی حسوں میں ہیں۔ ممکن ہے کہ شعور کا ایک اصلی عنصر ہو اور لاتعداد شعور خود اس کے مرکبوں کے ساتھ ترکیب پانے سے پیدا ہوتے ہوں اور اس طرح یہ بلند سے بلند تر ہوتا جاتا ہو۔ اور اس کے تنوع و پیچیدگی میں زیادتی ہوتی جاتی ہو"؟

"کیا ہمارے پاس اس اصلی عنصر تک پہنچنے کے لئے کچھ پتہ یا نشان ہے۔ میرے خیال میں تو ہے۔ وہ سادہ ذہنی ارتسام جو موسیقی کی نوا کی ترکیب میں وحدت ثابت ہوا ہے دوسرے سادہ ذہنی ارتسامات سے ربط رکھتا ہے، جن کی ابتدا دوسری طرح سے ہوتی ہے کیسی ایسے شعور کا ذہنی اثر، جس کے اندر محسوس مدت نہو، عصبی دھکے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس قسم کے عصبی دھکے کو آوازوں ہی سے مخصوص کرتے ہیں، مگر یہ اور قسم کے دھکیوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہوتا۔ جسم کو اگر برقی اثر متاثر کیا جائے تو اس سے بھی ایسا ہی احساس ہوتا ہے، جو ایک اچانک آواز سے ہوتا ہے۔ آنکھوں کے ذریعہ سے اگر کوئی شدید اور غیر متوقع ارتسام ہوتا ہے (جیسا کہ بجلی کے کوند جانے سے) تو اس سے بھی اسی قسم کا دھکا لگتا ہے۔ اور اگرچہ یہ احساس بجلی کے دھکے کے مشابہ ہے اپنے محل کے لئے ایک بڑا جسم رکھتا ہے اور اس بنا پر اس کو داخلی نہیں بلکہ خارجی اختلال کا متلازم خیال کرتے ہیں جو ایک شئے کے ساحت نظر کے سامنے انتہائی شدت کے ساتھ گذرنے سے ہوتا ہے۔ تو میرے خیال میں اس امر کا پتہ چل سکتا ہے، کہ داخلی اختلال کے ساتھ جو احساس ہوتا ہے، وہ بھی تقریباً اسی شکل میں تحلیل کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح سے جو شعور پیدا ہوتا ہے اس کا بہ اعتبار کیفیت شعور کی اس حالت سے مقابلہ کر سکتے ہیں، جو اچانک کسی ضرب کے لگ جانے کے شروع میں ہوتی ہے۔ اچانک ضرب کے صدمہ سے شعور کی جو حالت ہوتی ہے اس کو عصبی دھکے کی ابتدائی مخصوص شکل

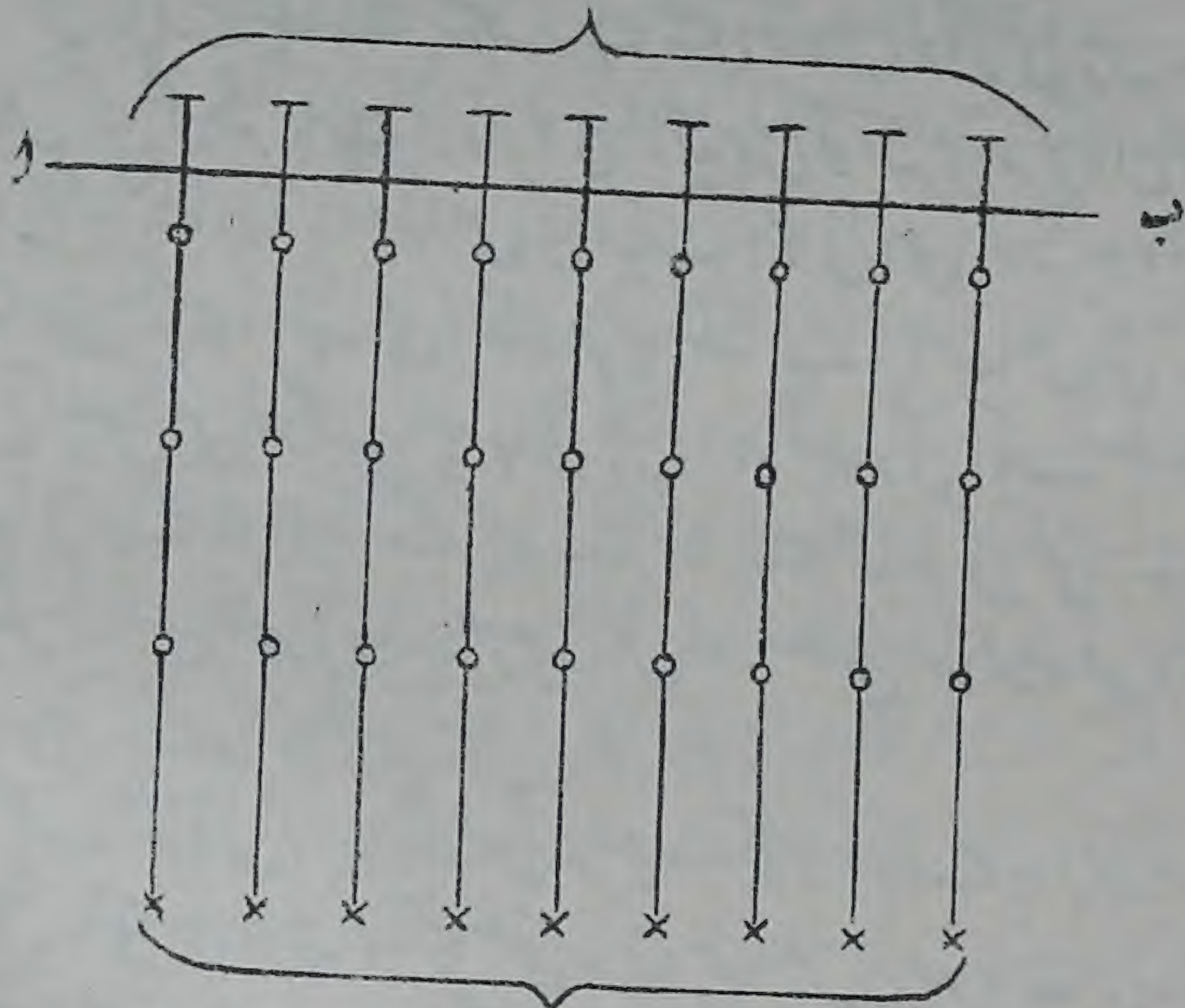
قرار دے سکتے ہیں۔ یہ واقعہ کہ مختلف مہیجوں سے اور مختلف سلاسل اعصاب کے ذریعہ جو اچانک اور مختصر المدّت اختلالات پیدا ہوتے ہیں، ان کی کیفیت میں شکل سے امتیاز کیا جا سکتا ہے، اس وقت عجیب و غریب نہ معلوم ہوگا جب ہم اس بات کو یاد کریں گے، کہ احساس کے امتیاز ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ محسوس مدت تک ہونا چاہئے۔ اور جب مدت کو حد سے زیادہ مختصر کر دیا جاتا ہے تو اس کے علاوہ اور کسی بات کا علم نہیں ہوتا کہ کوئی، ذہنی تغیر شروع ہوا تھا اور ختم ہو گیا۔ سرخی کی حس نوا کی آہستگی یا تیزی کے محسوس کرنے کے واسطے یا کسی شئے کی شیرینی کے پہچاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حالت طویل ہو اگر یہ اتنی دیر تک نہیں رہتی کہ اس پر غور ہو سکے، تو اس کو کسی قسم سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ ایک آنی تغیر بنجاتی ہے، جو ان تغیرات کی طرح کا ہوتا ہے جو اور طرح پر پیدا ہوتے ہیں"؛

پس یہ ممکن ہے کہ کوئی ایسی ہی شئے جیسی کہ عصبی دھکا یا صدمہ ہوتا ہے، شعور کی آخری اکائی ہو اور ہمارے احساسات کے تمام فرق اکائی کے مختلف اجتماعات کا نتیجہ ہوں۔ میں "ایسی ہی" کہتا ہوں کیونکہ مختلف قسم کے عصبی دھکوں میں محسوس فرق ہوتے ہیں۔ اور ابتدائی عصبی دھکا غالباً ان سب سے مختلف ہوتا ہے۔ اور میں اس وجہ سے بھی "ایسی ہی شئے" کہتا ہوں کہ گو ان کو ماہیت میں یکسان خیال کر سکتے ہیں، مگر ہم کو شدت کے اعتبار سے ان کو ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف فرض کرنا لازمی ہے۔ جن عصبی دھکوں کو واقعاً ایسا ہی تسلیم کیا جاتا ہے، وہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کا شدید ہونا لازمی سمجھی ہے۔ تب ہی لاتعداد واضح احساسات کے حجم غفیر میں ان کا ادراک ہوتا ہے، جس میں کہ یہ اچانک خلل انداز ہوتے ہیں۔ مگر وہ عصبی دھکے جو سرعت کے ساتھ متواتر ہوتے ہیں اور جن پر کہ مختلف قسم کے احساسات مشتمل ہیں، ان کو ہمیں بہت ہی مدھم یا بہت ہی خفیف شدت والا فرض کرنا پڑیگا۔ اگر ہماری مختلف حسیں

اور جذبے سرعت کے ساتھ وقوع میں آنے والے دھکوں پر مشتمل ہوتے جن کو کہ عموماً دھکا کہا جاتا ہے تو وہ ناقابل برداشت ہو لیتے، بلکہ زندگی ہی فوراً ختم ہو جاتی۔ ہمیں ان کو ذہنی تغیرات کی خفیف تدریجی ضربات خیال کرنا چاہیئے جن کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو ذہنی تغیر کی اس شدید ضرب کے اندر ہوتی ہے جس کو عصبی دھکا کہا جاتا ہے"۔

یہ ثبوت ناکافی ہیں

پہلی بار پڑھتے وقت مسٹر اسپنسر کا یہ استدلال کتنا ہی قوی کیوں نہ معلوم ہو، مگر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ یہ نہایت ہی کمزور ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم موسیقی کے سر اور اس کے خارجی سبب کے تعلق کا مطالعہ کرتے ہیں، تو سر ہم کو مسلسل اور سادہ نظر آتا ہے اور اس کا سبب مرکب و غیر مسلسل معلوم ہوتا ہے اس لئے ضرور ہے کہ کہیں نہ کہیں امتزاج قلب ماہیت یا

ا ب

ایک ثانیے کا وقفہ

شکل نمبر ۲۵

تحویل ہوئی ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ یہ کہاں ہوتی ہے؟ عصبی دنیا میں یا ذہنی دنیا میں حقیقت

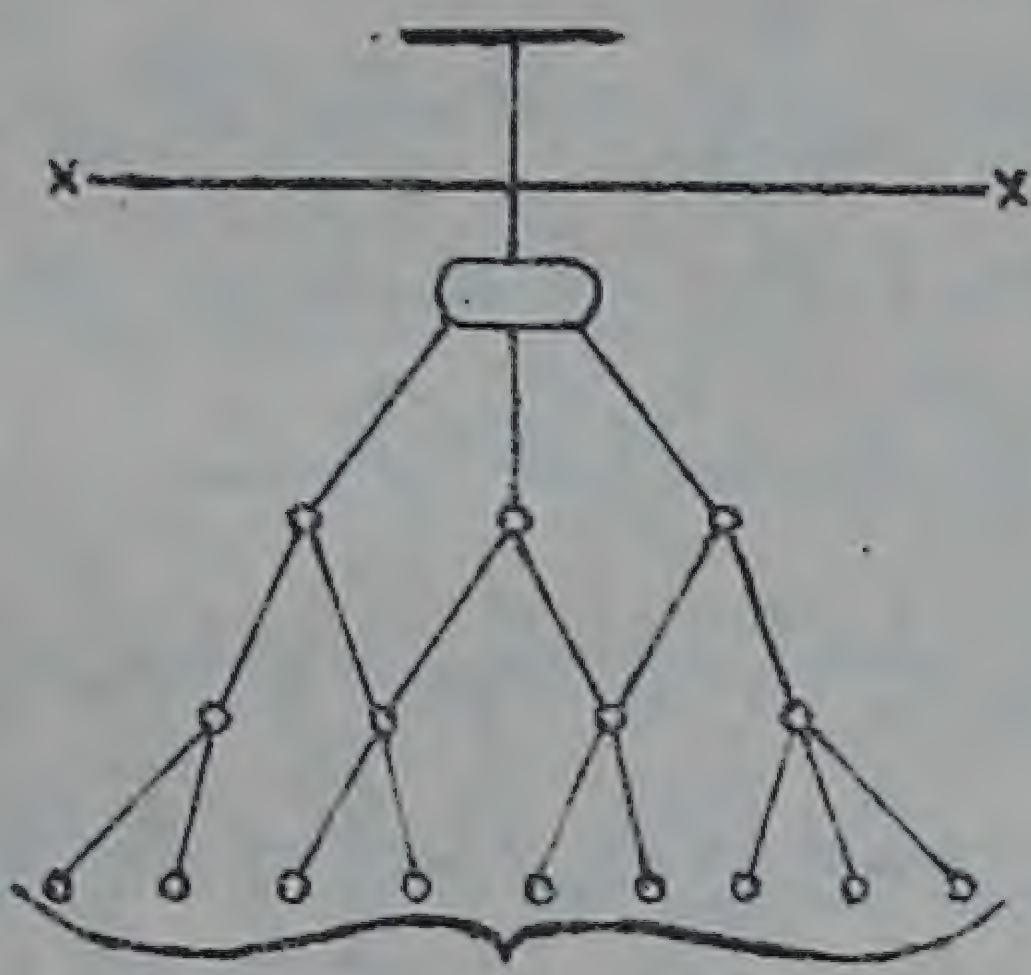
یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی اختیاری ثبوت تو ہے نہیں، جس سے کہ فیصلہ کریں اور اگر ہمیں فیصلہ ہی کرنا ہے تو تمثیل اور اولیاتی ظن غالب ہی ہماری رہبری کر سکتے ہیں۔ مسٹر اسپینسر یہ فرض کرتے ہیں کہ امتزاج ذہنی دنیا میں ہونا چاہیئے۔ اور طبیعی اعمال، ہوا، کان، عصب سماعت، راس النخاع، ادنیٰ دماغ اور نصف کروں میں سے اس طرح گذر جاتے ہیں کہ ان کی تعداد میں کمی واقع نہیں ہوتی۔ شکل نمبر ۲۵ سے یہ بات واضح ہو جائیگی؛

فرض کرو کہ خط ا، ب باب شعور ہے۔ تو اس کے نیچے جو کچھ ہوگا وہ طبیعی عمل ہوگا اس سے اوپر کی ہر شئے ایک ذہنی واقعہ کے مساوی ہوگی۔ فرض کرو صلیبیں طبیعی ضربات ہیں دائرے ان واقعات کے مساوی ہیں جو بند ریج عصبی خلایا کے بلند مدارج میں ہوتے ہیں اور افقی نشانات احساس کے واقعات کے بجائے ہیں، اسپینسر کے استدلال سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ خلایا کا ہر نظام اپنے سے اوپر کے نظام کی طرف اتنی ہی تسویقات بھیجتا ہے جتنی کہ اس کو پہنچتی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر ضربات ....۲ فی ثانیہ ہوں تو قشری مرکز ان کو اسی شرح سے خارج کریگے۔ اور احساس کی ایک اکائی ان ....۲ اخراجات کے مساوی ہے۔ تب ہی انضمام ہو سکتا ہے۔ احساس کی ....۲۰ اکائیاں آپس میں مرکب ہو جاتی ہیں اور شعور کی ایک مسلسل حالت پیدا ہو جاتی ہے جو اوپر کے چھوٹے خط سے ظاہر کی گئی ہے؛

مگر اس قسم کی تفسیر طبیعی تمثیل اور منطقی سہولت فہم دونوں کو قربان کر دیتی ہے۔ پہلے طبیعی تمثیل پر غور کرو؛

ایک شاقول کو اپنی جگہ سے ایک ضرب سے ہٹایا جا سکتا ہے یہ اپنی جگہ پر لوٹ آئیگا۔ کیا یہ اتنی ہی مرتبہ لوٹیگا جتنی مرتبہ ہم اس پر ضربات رسید کرینگے کیونکہ اگر ہم شاقول پر ضربات کی حد سے زیادہ شدت سے بارش کرینگے تو یہ لوٹے گا نہیں، بلکہ محسوس طور پر کجی کی حالت میں باقی رہیگا۔ بہ الفاظ دیگر علت کی تعداد میں اضافہ کر دینے سے معلول کی تعداد میں

اضافہ نہیں ہوتا۔ ایک نلکی میں پھونک مارو۔ اس میں سے ایک خاص طرح کا سُر نکلے گا۔ جوں جوں تم ہوا کو زیادہ کرتے جاؤ گے ایک خاص حد تک اس سے سُر کی بلندی بڑھے گی۔ مگر کیا لا متناہی طور پر ایسا رہیگا۔ نہیں۔ کیونکہ سُر ایک حد تک تو بلند ہو گا، مگر اس کے بعد بجائے بلند ہونے کے یہ بالکل ہی غائب ہو جائیگا، اور اس کی جگہ بلند تر سر گم لے لیگا۔ گیس کو روشن کرو اس سے ایک چھوٹا سا شعلہ بلند ہو گا۔ اور گیس کا اضافہ کرو شعلہ کی چوڑائی بڑھ جائیگی۔ اور گیس زیادہ کرو شعلہ کی وسعت میں اور اضافہ ہو گا۔ مگر کیا یہ تعلق غیر متناہی طور پر باقی رہیگا ہرگز نہیں کیونکہ ایک لمحہ ایسا آئیگا جب شعلہ بھڑکنے لگے گا اور اس سے بجھنے کی علامت ظاہر ہو گی۔ مینڈک کے معدی عضلے میں برقی لہر گزارو۔ یہ منقبض ہو جائے گا پھر گزارو پھر منقبض ہو جائیگا۔ مگر دھکوں کے اضافوں سے تم انقباضات کی تعداد میں اضافہ نہیں کر سکتے کیونکہ یہ بالکل رک جاتا ہے اور عضلہ ایک ایسی حالت انقباض اختیار کر لیتا ہے جو بظاہر یکساں رہی ہے۔ یہ آخری واقعہ اس کا حقیقی مماثل ہے جو کچھ کہ عصبی خلایا اور حسی ریشوں میں ہونا چاہئے۔ یہ یقینی ہے کہ خلایات ریشوں کی نسبت زیادہ جمود رکھتے ہیں، اور ریشوں کے سریع ارتعاشات خلایا میں نسبتہً سادہ اعمال یا حالتیں پیدا کر سکتے ہیں۔ اعلیٰ خلایا کی شرح تفرقعی ممکن ہے کہ ادنی خلایا سے بھی سست ہو۔ اور اس طرح وہ بیس ہزار ضربات، جو خارجی ہوا میں فرض کی گئی ہیں قشر تک ختم ہو کر چند خلایائی اخراجات فی سیکنڈ رہ جاتے ہوں۔ ذیل کی شکل سے اس مفروضہ کا اسپنسر کے مفروضہ کے ساتھ تقابل معلوم ہو گا۔ شکل نمبر ۲۶ میں ہر قسم کا امتزاج باب شعور سے پہلے ہوتا ہے۔ جوں جوں ہم خلایا کے قریب پہنچتے جاتے ہیں جن سے کہ احساس نسبتہً براہ راست تعلق رکھتا ہے خلایائی واقعات کی تعداد کم ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ ہم اس صورت حال تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو بڑا قطعہ ناقص ظاہر کرتا ہے، جس کو خلایائی

مرکزوں کے نسبتہً بڑے اور سست تناؤ کے عمل کے مشابہ کہا جاسکتا ہے، اور بہ حیثیت مجموعی جس کے تناؤ سے وہ نوائے موسیقی کا احساس مطابق ہے جو اس خط سے ظاہر ہوتا ہے جو شکل کے سب سے اوپر ہے۔ اسکی مثال ایسی ہے کہ گویا آدمیوں کی ایک لمبی صف ایک دوسرے کے پیچھے ایک بعید نقطہ تک پہنچنے کے لئے روانہ ہو۔ سڑک ابتداءً اچھی ہو اور ایک دوسرے سے اتنے ہی فاصلہ پر رہیں جتنے پر کہ دراصل تھے۔ مگر کچھ عرصہ کے بعد اس میں دلدل آجائے اور ہر آئندہ دلدل پہلی دلدل سے بدتر ہو کہ آگے چلنے والوں کی راہ میں اس قدر رکاوٹ ہو کہ ختم ہونے سے پہلے پیچھے کے آدمی انھیں پکڑلیں اور منزل مقصود پر سب ساتھ پہنچیں۔

ایک ثانیہ کا وقفہ

شکل نمبر ۲۶

اس مفروضہ کے مطابق کامل شعور سے پہلے اور اس کی ساخت میں ذہنی مادہ کی غیر محسوس اکائیاں نہ ہونگی۔ آخر الذکر بذاتِ خود ایک ذہنی واقعہ ہوتا ہے اور اس کو عصبی حالت سے ایک قریبی تعلق ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ بلا کسی شرط کے ہوتا ہے۔ اگر ہر عصبی دھکا اپنے نفسی دھکے کا باعث ہوتا اور نفسی دھکے پھر مرکب ہو جاتے تو یہ بات سمجھ میں نہ آسکتی کہ مرکزی نظام عصبی کے ایک حصہ کے دوسرے سے علٰحدہ کر لینے سے شعور کی صحت میں کیوں فرق آجاتا ہے۔ اس کاٹ کو نفسی دنیا سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ ذہنی مادہ کے ذرات کو اس عصبی مادہ کے اِدھر اُدھر سے تیرنا چاہیئے، اور اس پر سے اکھٹا ہو کر اس طرح مرکب ہو جانا چاہیئے گویا کچھ کاٹا ہی نہیں گیا ہے۔ مگر ہمیں معلوم ہے کہ وہ ایسا نہیں کرتے۔ اگر ان ایصالی راستوں کو قطع کر دیا جائے

جو انسان کے بائیں سماعتی مرکز سے بصری مرکز سے قشر کی طرف جاتے ہیں، تو ان الفاظ کا جن کو وہ سنتا ہے یا دیکھتا ہے اس کے باقی تصورات سے تعلق منقطع ہو جائیگا؟

علاوہ بریں اگر دو احساسوں کے امتزاج سے تیسرا احساس بن سکتا تو ہم کیوں نہ ایک سرخی کا احساس لیں اور ایک سبزی اور اس سے زردی کا احساس بنا لیں۔ اخراجات لئے صداقت کے کھلے ہوئے راستے سے کیوں غفلت برتی اور الوان کی ساخت کے متعلق صدیاں ضائع کیں جو کہ وونٹ کے تامل سے ہمیشہ کے لئے طے ہو سکتا تھا۔ ہم اس قسم کے احساسات کو مخلوط نہیں کر سکتے (اگرچہ ہم ان اشیا کو جن کا کہ ہم کو احساس ہوتا ہے مخلوط کر سکتے ہیں) اور اس طرح نئے احساسات نہیں بنا سکتے۔ ہم آن واحد میں (جیسا کہ آئندہ چلکر معلوم ہوگا) اپنے ذہن کے اندر دو احساس بھی نہیں رکھ سکتے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کر سکتے ہیں کہ ان اشیائ کا جن کا پہلے واضح احساس کی صورت میں احضار ہوا تھا باہم مقابلہ کریں، مگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہر نئے شعور کے سامنے نہایت سختی سے اپنی علٰحدہ نوعیت باقی رکھتی ہے

یہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ ذہنی واقعات خود کو مرکب کر لیتے ہیں

اگر ذہنی وحدتوں کے نظریہ پر ابھی اس سے بھی مہلک اعتراض ہونا باقی ہے، اور وہ اعتراض یہ ہے کہ ذہنی وحدتیں خود کو مرکب کر لیتی ہیں یہ منطقی اعتبار سے یہ ناقابل فہم ہے۔ جن مرکبات سے کہ ہم واقعاً واقف ہیں یہ ان سب کی خصوصیات کو نظر انداز کرتا ہے؟

جتنے مرکبات سے کہ ہم واقعاً واقف ہیں وہ نتائج ہوتے ہیں جنکو یہ وحدتیں اپنے علاوہ کسی اور شئے پر مرکب ہو کر پیدا کرتی ہیں۔ واسطہ یا وسیلہ کی اس خصوصیت کے بغیر تصور ترکیب شئے کوئی معنی ہی نہیں ہیں؟ وہ بہت سی منقبض ہونے والی وحدتیں مشترکہ عمل اور سب کی سب (فرض کرو) ایک وتر سے تعلق رکھنے کی بنا پر ایک ہی شئے کو پہنچیں گی اور ایک حرکیاتی نتیجہ پیدا کرینگی جو بلاشبہ ان کی متحدہ توانائیوں کا نتیجہ ہوگا

بہ حیثیت مجموعی اوتار عضلی ریشوں کے لئے اور ہڈیاں اوتار کے لئے میکانکی توانائیوں کے مرکب موصل ہیں۔ توانائیوں کے جمع ہونے کیلئے ایک واسطہ ترکیب ضروری ہے۔ ایک ترکیب دینے والی بنیاد پر میکانیکی نتائج کے کامل انحصار کو سمجھنے کے لئے متعلم تھوڑی دیر یہ تخیل کرے، کہ انفرادی طور پر تمام منقبض ہونے والے عناصر اپنے روابط سے علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اس وقت بھی یہ اسی شدت کے ساتھ منقبض ہوسکیں گے جس طرح پہلے ہوتے تھے مگر کوئی مشترکہ نتیجہ پیدا نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ حرکیاتی ترکیب کا واسطہ مفقود ہوگا۔ مختلف توانائیاں اگر انفرادی طور پر کسی مشترک شے پر صرف ہونگی تو یہ اپنے آپ کو بالکل محدود و متفرق کوششوں میں گم کر دینگی''۔

بہ الفاظ دیگر وحدتوں کی کوئی ممکن تعداد (خواہ وہ قوتیں ہوں، مادی سالمات ہوں، یا ذہنی عناصر ہوں) اپنے آپ کو متحد و مجتمع نہیں کرسکتی۔ مجموعی حالت میں ہر ایک ایسی ہی رہتی ہے جیسی کہ یہ ہمیشہ سے تھی، مجموعہ صرف ایک دیکھنے والے کی نظر میں ہوتا ہے جو وحدتوں کو تو نظر انداز کرتا ہے اور مجموعہ کا وقوف کرتا ہے۔ یا یہ کسی دوسرے نتیجہ کی شکل میں ہوتا ہے، جو خود مجموعہ سے علیحدہ ہوتی ہے۔ یہ اعتراض نہ ہو کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن مرکب ہو کر پانی بنجاتی ہیں، اور اس کے بعد ان سے نئے خواص ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ مرکب نہیں ہوتیں۔ پانی وہی آکسیجن اور ہائیڈروجن ہوتا ہے۔ نئے خواص ان کے مشترکہ نتائج ہوتے ہیں، جب یہ اس صورت میں کسی خارجی واسطے مثلاً ہمارے آلات حس پر اثر کرتا ہے تو اس وقت پانی معلوم ہوتا ہے''۔

دو مجموعے صرف اس وقت ایک مرتب شئے بنجاتے ہیں جب وہ ایک شئے کی طرح دوسری اشیا کی موجودگی میں عمل کرتے ہیں۔ سنگ مرمر کا بت اس پتھر کے ذرات کا مجموعہ ہوتا ہے۔ مگر سنگ مرمر کے ذرات میں وحدت نہیں ہوتی۔ دیکھنے والے کے لئے یہ ایک ہے۔

بجائے خود یہ ایک مجموعہ ہے۔ جس طرح ایک چیونٹی کے شعور کے لئے جو
اس پر چل رہی ہو، یہ محض مجموعہ ہی معلوم ہوتا ہے۔ متفرق اجزا کو جتنا ہی
ملائیں اس میں وحدت پیدا نہیں ہوسکتی جبتک کہ یہ وحدت خود اس
تودے کے لئے نہیں بلکہ کسی اور موضوع کے واسطے نہ ہو"۔
یہی حال قوتوں کے مستطیل میں ہوتا ہے۔ خود قوتیں مرکب ہوکر وتری
نتیجے نہیں بنتیں۔ ایک ایسے جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس پر انکا تصادم
ہوسکے۔ اس سے ان کا اثر ظاہر ہوسکتا ہے۔ نہ موسیقی کی اصوات ہم نوایوں
اور غیر ہم نوایوں میں مرکب ہوتی ہیں۔ ہم نوائی اور بے آہنگی ان کے مرکب
نتائج کے نام ہیں جو خارجی واسطہ یعنی کان پر مرتب ہوتے ہیں۔
جس حالت میں وحدتوں کو احساسات فرض کیا جاتا ہے اس حالت
میں بھی صورت حال میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ ان میں سے سو احساس لے لو۔ ان
کو متفرق کردو۔ اور پھر ان کو جتنا شدت کے ساتھ تم سے ہوسکے یکجا کردو
(اب اس کے جو کچھ بھی معنی ہوں) بااینہمہ اب بھی یہ وہی احساس رہتا
ہے جو کہ یہ پہلے تھا۔ یہ خود اپنی جلد کے اندر بند ہوتا ہے۔ اس میں گویا کوئی
کھڑکی کوئی روشندان نہیں ہوتا۔ اس کو اس کی خبر نہیں ہوتی کہ اور احساسات
کیا ہیں اور ان کے کیا معنی ہیں۔ ایکسوایکواں احساس تو اسی حالت میں
ہو جائیگا جب کہ ان احساسات کا ایک مجموعہ پیدا ہو جائے اور ایسا
شعور پیدا ہو جائے جو اس مجموعہ سے متعلق ہو۔ اور یہ ایکسوایکواں احساس
بالکل ایک نیا واقعہ ہوگا۔ سو اصل احساس ایک ساتھ ہوکر ممکن ہے
عجیب و غریب فطری قانون کے مطابق اس کی پیدائش کے لئے اشارہ
ہو جائیں لیکن ان میں اور اس میں کوئی خاص عینیت نہ ہوگی۔ اور انسان
ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے کبھی مستنبط نہیں کر سکتا اور کسی معنی
میں بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ ان سے پیدا ہوتا ہے۔
ایک درجن لفظوں کے ایک جملہ کو لو، اور ایک درجن آدمیوں کو
لو، اور ان میں سے ہر ایک کو ایک لفظ بتا دو۔ اور پھر آدمیوں کو ایک لائن

میں کھڑا کرو، یا ان کا ایک گچھا بنادو، یا ان میں سے ہر ایک جس قدر توجہ کے ساتھ ممکن ہو اپنے جملہ کا خیال کرے، کسی طرح بھی کُل جملہ کا شعور نہ ہو گا۔ ہم ایک زمانہ کے خیال یا ایک قوم کے عواطف کا ذکر کرتے ہیں، اور مختلف طور پر ہم رائے عامہ کو متشخص کرتے ہیں۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ یہ علاماتی گفتگو ہے اور یہ بات ہمارے خواب میں بھی نہیں آسکتی کہ خیال رائے عطوفت وغیرہ سے چند افراد کے شعور کے علاوہ اس سے کچھ زیادہ ظاہر ہوتا ہے جو لفظ زمانہ، قوم یا عوام سے ظاہر ہوتے ہیں۔ انفرادی اذہان سے کوئی اعلیٰ ذہن مرکب نہیں ہوتا۔ نفسیات میں روحانیہ ایتلافیہ کے مقابلہ میں ہمیشہ یہ دلیل پیش کرتے رہے ہیں جس کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں ہوتا۔ (اس بحث سے ہم بالتفصیل باب ۱۰ میں بحث کرینگے) ایتلافیہ یہ کہتے ہیں کہ ذہن بہت سے علٰحدہ علٰحدہ تصورات پر مشتمل ہے جو ایتلاف پاکر ایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں ایک تصور ا کا ہوتا ہے اور ایک تصور ب کا۔ لہٰذا ایک تصور ا ب کا یا ا و ب کا ایک ساتھ ہی ہوتا ہے۔ جو یہ کہنے کے مساوی ہے کہ ا جمع ب کا ریاضیاتی مربع ا + ب کے مربع کے مساوی ہے جو ایک کھلی ہوئی غلطی ہے۔ تصور ا + تصور ب تصور (ا + ب) کے مساوی نہیں ہے۔ یہ ایک چیز ہے اور وہ دو چیزیں ہیں۔ اس میں جو شئے ا کو جانتی ہے وہ ب کو بھی جانتی ہے۔ ان میں جو شئے ا کو جانتی ہے وہ قطعاً ب کو نہیں جانتی وغیرہ۔ مختصر یہ کہ دو علٰحدہ علٰحدہ تصور کسی منطق سے بھی ایک مربوط تصور نہیں ثابت کئے جا سکتے ؛

روحانیہ یہ کہتے ہیں فی الحقیقت ہم میں مرکب تصور ہوتا ہے، ا اور ب کو ایک ساتھ جانتے ہیں اس کی توجیہ کرنے کے لئے وہ ایک اور مفروضہ اختیار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ علٰحدہ علٰحدہ تصورات کا وجود ہے۔ مگر وہ ایک تیسری شے یعنی روح کو متاثر کرتے ہیں۔ اس کو مرکب تصور ہوتا ہے۔ اگر تم اس کو مرکب کہنا چاہتے ہو تو کہہ لو اور مرکب تصور قطعی طور پر ایک نئی نفسی حقیقت ہوتی ہے جس سے علٰحدہ علٰحدہ تصورات

کو اجزائے مفروضہ کی سی نسبت نہیں بلکہ مواقع پیدائش کی نسبت ہوتی ہے؛

روحانیہ کی اس دلیل کا انیلافیہ نے کبھی جواب نہیں دیا۔ یہ احساسات کے باہم اختلاط، امتزاج، ارتباط، ذہنی کیمیا، یا نفسی ترکیب کی ہر ایسی گفتگو پر غالب آجاتی ہے، جس میں یہ فرض کیا جاتا ہو، کہ شعور منتجہ خود ان اجزائے ترکیبی سے کسی زائد شعوری اصول کی موجودگی کے بغیر پیدا ہو جاتا ہے، اور ان کے اس کو متاثر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی مختصر یہ کہ مادہ ذہنی کا نظریہ ناقابل فہم ہے۔ سالمات احساس کی ترکیب سے اس طرح اعلیٰ احساس پیدا نہیں ہو سکتے جس طرح سالمات مادہ سے طبیعی اشیا پیدا ہوتی ہیں۔ ایک معقول سالماتی ارتقائی کے لئے اشیا کا وجود نہیں ہوتا۔ قدیم سالمات کے سوائے اس کے نزدیک کسی شئے کا وجود نہیں ہے۔ جب یہ کسی خاص صورت میں مرکب ہو جاتے ہیں تو ہم ان کو یہ شئے یا وہ شئے کہتے ہیں لیکن جس شئے کا ہم اس طرح سے نام رکھتے ہیں، اس کا ہمارے ذہن کے علاوہ اور کہیں وجود نہیں ہوتا۔ یہی حال ذہنی حالتوں کا ہے جن کو اس وجہ سے مرکب فرض کیا جاتا ہے، کہ یہ مختلف چیزوں کو ایک ساتھ جانتی ہیں۔ چونکہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی حالتوں کا وجود ہوتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ ان کا وجود منفرد نئے واقعات کی صورت میں یا جیسا کہ روحانیہ کہتے ہیں روح پر نتائج کی صورت میں ہونا چاہئے (اس امر کا فیصلہ ہم یہاں نہیں کرینگے) مگر بہر حال اس کو مستقل اور سالم ہونا چاہئے نہ کہ نفسی سالمات سے مرکب۔

کیا ذہنی حالتیں غیر شاعر ہو سکتی ہیں

بعض اذہان میں وحدت و صفائی کا جذبہ اس قدر شدید ہوتا ہے، کہ یہ دلائل و نتائج منطقی اعتبار سے واضح ہیں مگر اکثر لوگ ان سے متاثر ہونے سے قاصر رہینگے۔ یہ اشیا میں ایک طرح کی بے ربطی پیدا کر دیتے ہیں، جو بعض جہات میں بالکل ناقابل برداشت معلوم ہوتی ہے۔ یہ مادی سے ذہنی یا ادنیٰ سے اعلیٰ پر بغیر کسی انقطاع کے گذرنے کے مواقع کو خارج از امکان کر دیتے ہیں

یہ ہم کو تعدد شعور کی طرف لوٹا لاتے ہیں جن میں سے (ہر ایک غیر مسلسل طور پر ذہنی و مادی دو غیر مربوط دنیاؤں میں پیدا ہوتا ہے جو ہر روح کے علیحدہ علیحدہ پیدا ہونے کے قدیم تصور سے بھی بدتر ہے مگر مخالف ہماری دلائل کی براہ راست تردید کرنے کی مشکل ہی سے کوشش کرینگے۔ غالب گمان یہ ہے کہ وہ میدان سے تو پیٹھ دکھا جائینگے اور آس پاس کے میدان میں سرنگیں لگانی شروع کرینگے یہانتک کہ کل زمین منطقی دلدل بنکر رہ جائیگی جس سے ہر قسم کے نتائج قبل ان کے کہ ان پر اعتماد کیا جا سکے دھنس کر غائب ہو جائینگے"

ہم نے اپنے استدلالات میں یہ فرض کیا ہے کہ ایک ہزار نفسی وحدتوں کے امتزاج کے بعد بھی یا تو یہ علیحدہ علیحدہ وحدتیں ہی رہتی ہونگی اور صرف ان کے نام بدل جاتے ہونگے' یا اگر کوئی حقیقی شئے بنتی ہوگی تو یہ ان وحدتوں کے علاوہ اور ان سے کچھ مختلف شئے بنتی ہوگی۔ اگر کوئی موجود واقعہ ہزار احساسات کا ہو تو یہ نہیں ہوسکتا کہ یہ ایک احساس کا بھی ہو، کیونکہ احساس کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ محسوس ہو، اور جس طرح ایک نفسی وجود محسوس کرتا ہے اسی طرح سے اس کو محسوس ہونا چاہئے۔ اگر کوئی احساس ایسا محسوس ہو، جو ان ہزار میں سے ایک بھی نہو تو کس معنی میں اس کو ان ہزار کا جزو کہا جا سکتا ہے، یہ مسلے ایسے ہیں جن سے وحدیتی اعراض کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان میں جو لوگ ہیگل کے نقش قدم پر چلتے ہیں وہ فوراً بلند پروازی شروع کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نفسی زندگی کی شان اور حسن اسی میں ہے، کہ اس میں ہر قسم کے تناقضات رفع ہو جائیں۔ اور اس کی وجہ یہی ہے کہ جن واقعات سے ہم بحث کر رہے ہیں وہ واقعات ذات ہیں اور یہ ایک ہی وقت میں ایک ہی ہیں اور متعدد بھی ہیں۔ اس قسم کی عقلیت سے تو مجھے پہلے ہی سے اعتراف شکست ہے۔ کیونکہ تار عنکبوت پر کوئی لٹھ لیکر حملہ آور ہو تو وہ اپنی ذات ہی کو صدمہ پہونچاتا ہے' اور جس کے مارتا ہے اس کو کوئی گزند نہیں

پہنچتا"؛
اور وحدیتی جو ہیں وہ اس قدر پگھلنے والے مادہ کے بنے ہوئے نہیں ہیں اور ذہنی حالتوں کے امتیاز کو خود ایک امتیاز کرکے رفع کرنا چاہتے ہیں۔ یہ بات چیستاں معلوم ہوتی ہے۔ مگر اس میں صرف ذہانت کا زور دکھایا گیا ہے۔ یہ امتیاز ذہنی حالت کے غیر شاعر اور شاعر وجود میں ہے۔ اس امر کا بہترین طریقہ ہے کہ نفسیات میں جس قسم کا چاہے عقیدہ قائم کرلیا جائے اور ایسی شئے کو جو سائنس بن سکتی ہے اوہام کی دلدل بنا دیا جائے۔ اس کے بہت سے حامی ہیں اور یہ اپنے لئے نہایت عمدہ دلائل پیش کرتے ہیں۔ لہذا ہم کو اس پر پوری توجہ صرف کرنی چاہئے۔ اس سوال سے بحث کرتے وقت

کیا غیر شعوری ذہنی حالتوں کا وجود ہے؟

مناسب یہ ہوگا، کہ نام نہاد ثبوتوں کو جتنے اختصار سے ہو سکے، بیان کیا جائے اور ان کے ساتھ ساتھ اس پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس کو بھی بیان کر دیا جائے جس طرح کہ مدرسی کتب میں ہوتا ہے؛

پہلا ثبوت۔ اقل بصارت اور اقل سماعت ایسے معروضات ہوتے ہیں، جو اجزا کے بنے ہوئے ہیں۔ کل اس وقت تک حاسہ کو متاثر نہیں کر سکتا، جب تک جزو نہ کرے۔ بااین ہمہ ہر جزو حاسہ کو متاثر کرتا ہے بغیر اس کے کہ اس کا علیحدہ احساس ہو۔ لینبز کل شعور کو اِدراک کہتا ہے اور مفروضہ غیر محسوس شعور کو ادراکات خفی کے نام سے موسوم کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ "آخر الذکر کا فیصلہ کرنے کے لئے میں متلاطم سمندر کی مثال سے کام لیا کرتا ہوں جب کوئی شخص ساحل کے قریب جاتا ہے تو اس کو تلاطم کی آواز آتی ہے۔ اس شور کے سننے میں وہ اس کے اجزا کو بھی سنتا ہوگا جن پر یہ مشتمل ہوتا ہے یعنی ہر موج کی آواز بھی اس کے کانوں میں آنی چاہئے۔ حالانکہ اگر صرف ایک ہی موج ہو تو اس کی توجہ اس طرف منعطف ہونے سے قاصر رہیگی۔ انسان کا ایک موج کی حرکت سے کچھ نہ کچھ متاثر ہونا ضروری ہے، اس کو انفرادی طور پر ہر شور کا ادراک ہونا لازمی ہے، اگرچہ یہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو۔ ورنہ تو اس کو ایک لاکھ امواج کا بھی شور سنائی نہ دیگا کیونکہ ایک لاکھ صفروں سے کوئی مقدار نہیں بن سکتی۔

جواب۔ یہ نام نہاد مغالطہ تقسیم یا ایسی بات کو جو صرف ایک مجموعہ پر صادق آسکتی ہے اس کو مجموعہ کے ہر فرد سے علٰحدہ علٰحدہ منسوب کرنے کی عمدہ مثال ہے اگر سو چیزیں ملکر ایک حس پیدا کرتی ہوں، تو اس سے کبھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ایک شئے سے تنہا بھی لازماً حس پیدا ہوتی ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو یہ اس امر کا دعویٰ کرنے کے مساوی ہوگا کہ اگر پاؤنڈ وزن سے ترازو کا پلہ جھک جاتا ہے تو ایک اونس سے بھی تھوڑی مقدار میں یہ جھک جائیگا حالانکہ ایک اونس سے اس کو حرکت بھی نہیں ہوتی اس کی حرکت صرف ایک پاؤنڈ سے ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر اونس اس کو کچھ اس طرح متاثر کرتا ہے، جس سے اس حرکت کے وقوع میں مدد ملتی ہے۔ اور اس طرح اس میں شک نہیں ہر غیر محسوس ہیج عصب کو متاثر کرتا ہے اور جب دوسرے ہیج آتے ہیں، تو حس کی پیدائش میں معین ہوتا ہے۔ مگر یہ عصبی تاثر ہوتا ہے۔ اس کے متعلق یہ فرض کرنے کی خفیف کی بنیاد ہی نہیں ہوتی کہ یہ ادراک ہوتا ہے جس کو خود اپنا شعور نہیں ہوتا۔ ممکن ہے جب معلول ذہنی حالت ہو تو اس عالم وجود میں آنے کے لئے علت کی ایک خاص مقدار ضروری ہوتی ہو۔

دوسرا ثبوت کل اکتسابی کمالات و عادات میں جن کو ثانوی میکانیکی اعمال بھی کہا جاتا ہے، ہم وہ کچھ کرتے ہیں جس کا در اصل شعوری ادراکات اور ارادوں کا ایک سلسلہ طالب ہوتا ہے۔ جس طرح افعال ہنوز اپنی شعوری نوعیت کو باقی رکھتے ہیں اس لئے ذہانت ہی کے ماتحت یہ ہنوز ہوتے بھی ہونگے۔ لیکن چونکہ ہمارا شعور اس دوران میں دوسری طرف مصروف معلوم ہوتا ہے، اس لئے اس قسم کی ذہانت غیر محسوس ادراکات انتاجات اور ارادوں پر مشتمل ہوتی ہوگی؟

جواب۔ واقعہ کے بڑے اجزا کو پیش نظر رکھ کر اس کی ایک سے زائد توجیہ کی جاسکتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ عادتی افعال میں ادراکات اور ارادے شعوری طور پر بھی عمل میں آسکتے ہیں، صرف ہوتا یہ ہے کہ یہ اس قدر

سرعت اور بے توجہی کے ساتھ ہوتے ہیں کہ یاد نہیں رہتے۔ دوسری یہ ہوسکتی ہے، کہ ان کا شعور ہوتا ہے مگر نصف کروں کے باقی شعور سے مربوط نہیں ہوتا۔ باب میں اجزائے شعور کی اس منقطع حالت کے بہت سے ثبوت ملیں گے۔ چونکہ انسان میں نصف کرے لازمی طور پر ان ثانوی خود حرکتی افعال میں شرکت کرتے ہیں، اس لئے یہ کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کہ یہ بغیر شعور کے ہوتے ہیں، یا یہ کہ ان کا شعور ادنیٰ مرکزوں کا ہوتا ہے جس کے متعلق ہم کو کچھ علم نہیں ہوتا۔ مگر جگہ یاد نہ رہنے یا قشری شعور کی منقطع حالت سے یقیناً کل واقعات کی توجیہ ہو جائیگی۔

تیسرا ثبوت۔ ا کا خیال کرنے کے ساتھ ہم فوراً اپنے آپ کو ج کے خیال میں مصروف پاتے ہیں۔ اب ا اور ج کے مابین ب قدرتی طور پر ایک منطقی کڑی ہے۔ لیکن ہم کو ب کے خیال کا کوئی شعور نہیں ہوتا۔ یہ ہمارے ذہن میں لازمی طور سے غیر شعوری طور پر موجود ہوگا۔ اور اس حالت میں اس نے ہمارے خیالات کے تسلسل کو متاثر کیا ہوگا۔

جواب۔ یہاں بھی ہم نسبتہً زیادہ دل کو لگتی ہوئی توجیہات اختیار کر سکتے ہیں۔ یا تو ب شعوری طور پر ذہن کے سامنے آئی تھی اور فوراً ہی فراموش ہوگئی یا صرف اس کے دماغی قطعات ا اور ج کے مابین ربط پیدا کرنے کے کام کے لئے کافی تھے۔ اور ب کا تصور پیدا ہوا ہی نہ تھا نہ تو شعوری طور پر اور نہ غیر شعوری طور پر۔

چوتھا ثبوت۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بعض مسائل شب کو سونے کے وقت تک حل نہیں ہوتے مگر صبح کو جب ہم بیدار ہوتے ہیں تو حل ہو جاتے ہیں جن لوگوں کو نیند میں چلنے کی عادت ہوتی ہے وہ سوتے وقت بھی معقول باتیں کرتے ہیں۔ ہم ٹھیک اس وقت بیدار ہو جاتے ہیں جس وقت کا خیال کرکے سوتے ہیں وغیرہ۔ غیر شعوری خیال ارادہ، اندازہ وقت وغیرہ ان افعال کے ساتھ ہوتا ہوگا۔

جواب شعور فراموش ہو جاتا ہے جیسا کہ تنویم کی بیخودی کی حالت میں

ہوتا ہے۔

پانچواں ثبوت۔ بعض مریض صرعی بیہوشی کی حالت میں پیچیدہ اعمال مثلاً ہوٹل میں کھانا کھانا اس کے پیسے ادا کرنا، یا کسی کے مار ڈالنے کیلئے شدید حملہ کرنا وغیرہ کر گزرتے ہیں۔ بیخودی اور غشی میں خواہ بیماری کی بنا پر ہو یا مصنوعی طور پر پیدا کی گئی ہو انسان طویل پیچیدہ اعمال کرتا ہے، جن کے اندر قوت استدلال بھی موجود ہوتی ہے اور مریض کو ان کا قطعاً علم نہیں ہوتا۔

جواب۔ سریع فراموشی سے یقیناً اس قسم کے واقعات کی کامل توجیہ ہو جاتی ہے۔ اس کی تمثیل بیحر تنویم کے ذریعہ سے دیجا سکتی ہے۔ کسی معمول سے بیخودی کی حالت میں، یہ کہدو کہ یاد رکھے، اور جب وہ اس سے بیدار ہوگا، تو اس کو سب کچھ پوری طرح سے یاد ہوگا اگرچہ بغیر کہے اس کو کچھ بھی یاد نہ ہوتا۔ معمولی خوابوں کو ہم ہمیشہ بھول جایا کرتے ہیں۔

چھٹا ثبوت۔ موسیقی کی ہم نوائی میں متعدد سُروں کے ارتعاشات نسبتہً سادہ تناسب رکھتے ہیں۔ ذہن غیر محسوس طور پر ارتعاشات کو ضرور شمار کرتا ہوگا، اور سادگی سے خوش ہوتا ہوگا۔

جواب۔ سادہ نسبتوں سے جو دماغی اعمال پیدا ہوتے ہیں، ممکن ہے وہ براہ راست بھی اس قدر خوشگوار ہوں، جس قدر کہ ان کے مقابلہ کرنے کا شعوری عمل خوشگوار ہو سکتا ہے۔ کسی قسم کی شعوری یا غیر شعوری شمار کی ضرورت نہیں ہوتی۔

ساتواں ثبوت۔ ہر گھنٹہ ہم نظری احکام صادر کرتے ہیں اور جذبی ردات عمل کرتے رہتے ہیں اور ہم سے عملی رجحانات ظاہر ہوتے ہیں، جن کا ہم کوئی بیّن منطقی سبب بیان نہیں کرتے۔ مگر جو بعض مقدمات کے عمدہ نتائج ہوتے ہیں جتنا کچھ ہم ظاہر کرتے ہیں اس سے ہم زیادہ جانتے ہیں ہمارے نتائج ہماری ان اسباب کی تحلیل کرنے کی قوت سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ ایک بچہ جو اس کلیہ سے ناواقف ہوتا ہے کہ دو چیزیں جو ایک ہی

چیز کے مساوی ہوتی ہیں وہ باہم بھی ایک دوسرے کے مساوی ہوتی ہیں، اس کے باوجود اس کو اپنے مقرون احکام میں بغیر اس کے کہ غلطی کا مرتکب ہو استعمال کرتا ہے۔ ایک دہقان جو المقال فی کل شیء ولا شئے کے مجرد الفاظ کے معنی بھی نہیں سمجھ سکتا اس کو استعمال کریگا۔

وہ ہم بہت ہی کم اس کا شعوری طور پر خیال کرتے ہیں، کہ ہمارے سکان پر کس طرح کا رنگ ہوا ہے۔ اس میں سفیدی کے ساتھ کونسا رنگ آمیز کیا گیا ہے، ہمارا فرنیچر کس نمونہ کا ہے۔ آیا ہمارا دروازہ داہنی طرف سے کھلتا ہے یا بائیں طرف سے۔ باہر کی طرف کھلتا ہے یا اندر کی طرف۔ لیکن ان چیزوں میں اگر کسی قسم کا تغیر واقع ہو جائے تو ہم اس کو نہایت جلد محسوس کر لیتے ہیں۔ اس دروازے کا خیال کرو جس کو تم اکثر کھولا کرتے ہو، اور اگر بتا سکتے ہو تو بتاؤ کہ یہ داہنی طرف کھلتا ہے یا بائیں طرف۔ لیکن اس کے ساتھ ہی جب تم اپنا ہاتھ دروازے پر رکھتے ہو تو کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ تمھارا ہاتھ غلط رخ پر جا پڑا ہو۔ اور اگر یہ کھینچنے سے کھلتا ہو تو ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ تم نے اس کو دھکیلنا شروع کر دیا ہو۔ تمھارے دوست کی چاپ میں کونسی خاص خصوصیت ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کے سنتے ہی تم اس کو پہچان لیتے ہو۔ کیا تم نے شعوری طور پر اس کا خیال کیا ہے، کہ اگر میں کسی ٹھوس مادہ سے ٹکراؤں گا تو میرے چوٹ لگ جائیگی یا اگر اس کی طرف میں بڑھونگا تو آخر کار یہ مجھے روک دیگا۔ کیا تم رکاوٹوں سے اس لئے بچتے ہو کہ تم نے اس کا ممیز طور پر تصور کیا ہے یا اس کو شعوری طور پر اکتساب کیا ہے، اس پر غور و فکر کیا ہے۔

ہمیشہ ہمارے علم کا اکثر و بیشتر حصہ بالقوہ ہوتا ہے۔ جو کچھ کہ ہم نے سیکھا ہے اس کے کل رجحان کے ساتھ ہم عمل کرتے ہیں۔ لیکن اسوقت بہت کم باتیں شعور میں آتی ہیں۔ تاہم ان میں سے اکثر کو ہم جب چاہیں یاد کر سکتے ہیں۔ غیر متحقق اصولوں اور واقعات کا بالقوہ علم کے ساتھ یہ تمام تر تعادن اس وقت تک بالکل ناقابل توجیہ ہے جب تک ہم یہ

نہ فرض کریں کہ تصورات کی ایک بہت بڑی مقدار غیر شعوری حالت میں ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ جو سب کے سب مستقل طور پر ہمارے شعوری تخیل پر اثر رکھتے ہیں۔ اور ان میں سے اکثر اس کے ساتھ اس قسم کا تسلسل رکھتے ہیں کہ خود بھی کبھی کبھی شعور میں آجاتے ہیں؟

جواب۔ تصورات کی اس قسم کی کوئی مقدار فرض نہیں کی جاسکتی۔ دماغ میں ہر قسم کے مختصر موڑ ہولتے ہیں۔ اور ایسے اعمال جو اس قدر قوت کے ساتھ تہیج نہیں ہوتے کہ ان سے ایسا بیّن تصور ہو جو مقدمہ بننے کی قابلیت رکھتا ہو، ممکن ہے ایسے عمل کے متعین کرنے میں مفید ہوں، جس کے نفسیاتی ہمراہی کا مذکورہ تصور (اگر اس تصور کا وجود ہو) ایک مقدمہ ہو۔ ممکن ہے میرے کسی دوست کی آواز کی کوئی زائد سرتی خصوصیت ہو، اور یہ اور نواؤں سے ملکر میرے دماغ میں ایسے عمل کو تہیج کر دے جو میرے شعور کو اس کے نام کی طرف منتقل کردے، مگر اس کے باوجود یہ ممکن ہے، کہ میں اس زائد سرتی کا علم نہ رکھتا ہوں، اور جب وہ بولتا ہو اس وقت بھی میں یہ نہ بتا سکوں کہ آیا یہ اس میں ہے یا نہیں ہے۔ یہ مجھے نام کے تصور کی طرف لیجاتی ہے۔ مگر یہ مجھ میں کوئی ایسا دماغی عمل پیدا نہیں کرتی جس کے زائد سرتی کا تصور مطابق ہو۔ یہی حال سیکھتے یا کوئی علم حاصل کرتے وقت ہوتا ہے، ہر مضمون جو ہم سیکھتے ہیں اس سے دماغ میں ایک طرح کا تغیر ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے یہ اشیا پر اسطرح ردعمل نہیں کر سکتا جس طرح یہ پہلے کیا کرتا تھا۔ اس فرق کا نتیجہ عمل کرنے کا رجحان ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ ایسا کوئی تصور نہ ہو جیسا اس موضوع کا شعوری طور پر خیال کرتے وقت ہوتا ہے آخر الذکر کے شاعر ہوجانیکی بھی دماغی تغیر سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ بقول ونٹ اصل موضوع کے شعوری تصور کے پیدا کرنے کا ایک رجحان ماقبل ہے ایسا رجحان ماقبل جسکو دوسرے تہیج اور دماغی اعمال ممکن ہے واقعی نتیجہ کی صورت میں بدل دیں۔ لیکن اس قسم کا رجحان ماقبل کوئی غیر شعوری تصور نہیں ہوتا۔ یہ صرف دماغ کے اندر مکثرات کی ایک خاص ترتیب ہوتی ہے؛

آٹھواں ثبوت۔ جبلتیں اس اعتبار سے کہ یہ غایات کی مناسب وسائل کے ذریعہ سے تلاش ہوتی ہیں ذہانت کو ظاہر کرتی ہیں۔ مگر چونکہ غایات کی پہلے سے پیش بینی نہیں ہوتی اس لئے ذہانت لازمی طور پر غیر محسوس اور غیر شعوری ہوتی ہوگی ؛

جواب۔ باب۲ سے یہ معلوم ہوگا کہ کل مظاہر جبلت کو نظام عصبی کے ایسے افعال ثابت کیا جاسکتا ہے، جو حواس پر ہیجوں کے ہونے سے میکانیکی طور پر وقوع میں آجاتے ہیں ؛

نواں ثبوت۔ حسی ادراک میں بہ کثرت ایسے نتائج ہوتے ہیں، جن کی توجیہ صرف اس طرح سے ہوسکتی ہے کہ یہ ایسے نتائج ہیں، جو معطیات حس سے ایک شعوری عمل انتاج کے ذریعہ سے اخذ ہوتے ہیں۔ شبکیہ پر جو انسان کی چھوٹی سی تمثال پڑتی ہے، اس سے بالشتئے کے معنی نہیں لئے جاتے بلکہ معمولی قد و قامت کا آدمی سمجھا جاتا ہے، جو فاصلہ پر ہوتا ہے۔ کسی خاکستری قطعہ کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے دھندلکے میں کوئی سفید شے نظر آرہی ہے اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم کو انتاجات سے دھوکا ہی ہوتا ہے۔ مثلاً ہلکا خاکستری ہلکے سبز کے مقابلے میں سرخ نظر آتا ہے کیونکہ ہم استدلال غلط مقدمہ سے کرتے ہیں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہر شے پر سبز پردہ پڑا ہوا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ ان حالات میں سرخ شے خاکستری نظر آتی ہے، اس لئے ہم خاکستری منظر سے غلطی سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ سرخ شے ہونی چاہیئے۔ باب۱ ادراک مکان پر ہوگا اس میں صحیح اور غلط ادراکات دونوں کی بہت سی مثالیں ملیں گی، جن کی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ یہ غیر محسوس منطقی اعمال کا نتیجہ ہیں ؛

جواب۔ اس باب میں اکثر مقامات پر اس خیال کی تردید بھی ہوگی اس میں شک نہیں کہ رنگ اور روشنی کے تقابل خالص حسی چیزیں ہوتی ہیں جس میں انتاج کوئی عمل نہیں کرتا۔ ہیرنگ اس کو تشفی بخش طور پر ثابت کرچکا ہے اور باب۱ میں اس پر کچھ بحث ہوگی۔ قد و قامت شکل و صورت اور فاصلہ وغیرہ کی نسبت ہمارے فوری احکامات جو ہوتے ہیں

ان کی توجیہ یہ کہہ کر ہو جاتی ہے، کہ یہ دماغی ایتلاف کے سادہ اعمال ہیں بعض حسی ارتسامات براہ راست دماغی قطعات کو مہیج کرتے ہیں جن کی فعلیت کا بے تکلف شعوری ادراکات نفسی رخ ہوتے ہیں، وہ ایسا یا تو ایسی مشینری سے کرتے ہیں جو خلقی ہوتی ہے یا اکتسابی عادت کے ذریعہ سے کرتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ونٹ اور ہیلم ہولٹز جنھوں نے اپنی ابتدائی تصانیف میں اس خیال کے رائج کرنے کی حد سے زیادہ کوشش کی تھی کہ حسی ادراک میں غیر شعوری ادراک ایک اہم جزو ہوتا ہے، انہوں نے بعد میں اپنی رائے بدل دی، اور وہ تسلیم کرتے ہیں، کہ استدلال کے سے نتائج بغیر اس کے کہ غیر محسوس طور پر کوئی واقعی عمل استدلال ہو مرتب ہو سکتے ہیں ممکن ہے اس کی یہ وجہ ہو کہ ہارٹمین نے جو ان کے اصول سے شدید و سخت نتائج نکالے ہیں اس کی بنا پر ان کی رائے میں یہ تغیر ہو گیا ہو۔ اُس کے متعلق ہم اس طرح خیال کر سکتے ہیں جس طرح سے کہانی میں ملاح نے اپنے گھوڑے کی نسبت کیا تھا۔ جس نے اپنا پاؤں رکاب میں رکھا تو اُس نے خیال کیا کہ اگر آپ سوار ہونے والے تو مجھے اتر جانا چاہیئے"۔

ہارٹمین غیر محسوس خیال کے اصول سے عالم کو الٹ پلٹ کر رکھ دیتا ہے۔ اس کے نزدیک دنیا کی کوئی ایسی شے نہیں، جس سے اس کی مثال نہ ملتی ہو۔ مگر اس کا استدلال اس قدر پھسپھسا ہے اور وہ ظاہر شقوں پر غور کرنے سے اس طرح قاصر رہتا ہے، کہ اس کی دلائل سے بالتفصیل بحث کرنا محض تضیع او قات ہو گا۔ یہی حال شوپنہائر کا ہے جس میں ضمنیات انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً مکان میں کسی شے کے ہونے سے جو بصری ادراک ہوتا ہے، وہ اس کے نزدیک عقل سے ہوتا ہے، جو مندرجۂ ذیل اعمال سے ہوتا ہے، جو سب کے سب غیر شعوری ہوتے ہیں۔ پہلے تو اس کو منقلب شبکی تمثال کا فہم ہوتا ہے۔ جس کو یہ سیدھا کر لیتی ہے، اور گویا ابتدائی عمل کے طور پر سپاٹ مکان تعمیر کر لیتی ہے، پھر یہ آنکھ کے زاویۂ اتصال سے حساب لگاتی ہے، کہ دو شبکی تمثالیں

ایک ہی شے کا تجزیہ ہوگی۔ تیسرے یہ بعد ثالث کی تعبیر کرتی ہے اور اس شے کو مجسم طور پر دیکھتی ہے۔ چوتھے یہ اس کا بُعد مقرر کرتی ہے۔ پانچویں ان تمام اعمال میں یہ اس شے کی خارجی نوعیت حاصل کر لیتی ہے جس کے متعلق غیر شعوری طور پر وہ یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ یہ کسی حس کا ممکن سبب ہے، جس کو یہ غیر شعوری طور پر محسوس کرتی ہے۔ اس پر تنقید کی بہت ہی کم ضرورت ہے۔ یہ جیسا کہ میں نے کہا ہے خالص صنمیات ہے۔

پس ان واقعات میں سے ایک سے بھی قطعی طور پر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تصورات غیر شعوری حالت میں موجود ہوتے ہیں۔ ان سے یا تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ شعوری تصورات موجود تھے، جو دوسرے ہی لمحہ میں فراموش ہو گئے۔ یا ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض نتائج (جو نتائج استدلال کے مشابہ ہیں) سریع دماغی اعمال سے عمل میں آجاتے ہیں جن کے ساتھ کسی قسم کا تصور نہیں ہوتا۔ لیکن ایک اور دلیل پیش کیجاتی ہے جس کی کمزوری اس قدر نمایاں نہیں، جتنی کہ ان دلائل کی ہے۔ جن پر کہ ہم تبصرہ کر چکے ہیں اور جو نئے قسم کے ثبوت کی طالب ہے ہُو

دسواں ثبوت۔ ہماری ذہنی زندگی کے بہت سے تجربات ایسے ہیں، جن کو ایسے انکشافات کہا جاسکتا ہے کہ جس ذہنی حالت کا ہمکو تجربہ ہو رہا تھا درحقیقت وہ اس سے مختلف تھی، جو ہم نے فرض کر رکھا تھا۔ ہم اچانک یہ دیکھتے ہیں، کہ ایک شے جس کے متعلق ہمارا خیال تھا کہ دلچسپی کا باعث ہو رہی ہے، وہ منغص کر رہی ہے، یا یہ کہ ایک شخص جس کے متعلق ہمارا خیال تھا کہ اس کو ہم محض پسند کرتے ہیں اب دیکھتے ہیں کہ ہم کو اس سے عشق ہے۔ یا عمداً ہم اپنے محرکات کی تحلیل کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ ان کی تہ میں رشک اور محبتیں ہیں، جن کے ہونے کا ہم کو شبہ تک نہ تھا۔ لوگوں کی نسبت ہمارے احساسات تحریک کے بالکل کھوئیں ہوتے ہیں، جن کو اپنا شعور نہیں ہوتا اور جن کو تامل روشنی میں لاتا ہے۔ یہی حالت ہماری حسوں کی ہے، جو ہم کو ہر وقت ہوتی رہتی ہیں۔ ان میں

متواتر ہم نئے عناصر دریافت کرتے رہتے ہیں اور یہ ایسے عناصر ہوتے ہیں جو شروع سے موجود ہوتے ہیں کیونکہ بصورت دیگر، ہم ان حسوں میں جو ان سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہیں امتیاز نہ کر سکتے۔ عناصر کا وجود ہونا لازمی ہے کیونکہ ان کے ذریعہ سے ہم امتیاز کرلتے ہیں۔ مگر ان کا وجود غیر شعوری حالت میں ہونا چاہئے کیونکہ ہم ان کے پہچاننے سے قطعاً قاصر رہتے ہیں۔ نفسیات تحلیلی کی کتابیں اس قسم کی امثلہ سے پُر ہیں۔ ان لاتعداد حسوں کو کون جانتا ہے جو ہر خیال کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ ان لمبے نام احساسات کو کون علٰحدہ علٰحدہ کرسکتا ہے جو انسان کو اپنے مختلف داخلی اعضا سے ہوتے ہیں مثلاً عضلات قلب غدود پھیپھڑے وغیرہ اور بہ حیثیت مجموعی اس کی کل جسمانی حس کا باعث ہوتے ہیں۔ کس کو علم ہوتا ہے کہ میری عصبی توانائی اور ممکنہ عضلی سعی کے احساسات میرے فاصلہ شکل وقامت کے احکامات میں کیا حصہ لیتے ہیں۔ اس حس پر غور کرو جو ہم کو محض ہوتی ہے اور جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ توجہ سے ایسے نتائج مرتب ہوتے ہیں، جو نئی چیزوں پیدائش کے مشابہ معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جن احساسات یا عناصر احساسات کو یہ منکشف کرتی ہے وہ پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ ان کا پہلے سے (غیر شعوری حالت میں) موجود ہونا لازمی ہے۔ عملی طور پر ممکن ہے ہم کو نام نہاد صوتی اور نام نہاد تنفسی یعنی D B Z G اور T P Z K کا فرق معلوم ہو لیکن بہت ہی کم لوگ نظری طور پر اس فرق سے واقف ہوتے ہیں۔ جب ان کی اس کی طرف توجہ منعطف کرائی جاتی ہے تو وہ ان کا ان کو خاص طرح سے ادراک ہو جاتا ہے صوتی تنفسی ہی ہوتے ہیں جن کے ساتھ ایک اور عنصر زائد ہوتا ہے، اور جو سب میں ہوتا ہے۔ یہ عنصر حلقومی آواز ہوتی ہے، جس کے ساتھ ان کو ادا کیا جاتا ہے تنفسی کے ساتھ اس قسم کی کوئی شے نہیں ہوتی۔ جب ہم صوتی حرف کو سنتے ہیں، تو اس کے دونوں عنصر ہمارے ذہن میں ہونے چاہئیں، مگر جو کچھ وہ ہیں اس کا ہم کو شعور نہیں ہوتا جبھی تو ہم حرف کو غلطی سے آواز کی سادہ کیفیت

سمجھ لیتے ہیں۔ یہانتک کہ ارادی سعی سے ہم کو اس کے دونوں جزو معلوم ہوتے ہیں۔ ایسی لاتعداد حسیں ہیں، جو اکثر آدمیوں کو ہوتی ہیں، اور ان کو ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ لہذا یہ غیر شعوری طور پر ہوتی ہونگی۔ کوے کے کھولنے اور بند کرنے، طبلی جھلی کے پھیلانے اور سکیڑنے قریب کی شے دیکھنے کے لئے تطابق پیدا کرنے نتھنوں اور حلق کے مابین راستہ روکنے کے احساس اس کی امثلہ ہیں۔ ہر شخص کو یہ احساسات دن میں اکثر ہوتے ہیں، لیکن بہت کم پڑھنے والے ایسے ہونگے جن کو اس امر کا احساس ہو کہ ٹھیک وہ کونسی حسیں ہیں، جو یہ ہی مراد ہیں۔ یہ سب اور بہت سے واقعات قطعی طور پر یہ ثابت کرتے ہیں کہ علاوہ شعوری طریق کے جس صورت میں کہ ایک تصور ذہن میں ہوسکتا ہے، ایک غیر شعوری طریقہ بھی ہے، اور یہ کہ ایک ہی تصور ان دونوں صورتوں میں موجود ہوسکتا ہے۔ لہذا ذہنی مادہ کے نظریہ کے خلاف جو دلائل اس تصور پر مبنی ہونگی کہ ہماری ذہنی زندگی میں توجہ ہی حس ہے اور تصور کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ شعوری طور پر اس طرح سے محسوس ہو جیسا کہ یہ ہے، پارہ پارہ ہو جاتی ہیں ؎

اعتراض۔ ان دلائل میں واقعات کو عجب خلط ملط کیا گیا ہے۔ ذہن کی دو حالتیں جو ایک ہی خارجی حقیقت کو ظاہر کرتی ہیں یا ذہن کی دو ایسی حالتیں جن میں سے آخر الذکر اول الذکر کو ظاہر کرتی ہے، ان کو ذہن کی ایک ہی حالت یا تصور کہا جاتا ہے، جو گویا کہ دو مرتبہ طبع ہوتا ہے اور پھر طبع ثانی میں جو چیزیں بظاہر کم معلوم ہوتی ہیں، ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ درحقیقت غیر شعوری طور پر موجود تھیں۔ اگر تاریخ نفسیات اس امر کا ثبوت دینے کے لئے موجود ہوتی تو اس بات کا یقین مشکل ہوتا کہ سمجھدار لوگ ایسے مغالطے کے مرتکب ہوسکتے ہیں۔ بعض مصنفوں کی نفسیاتی بضاعت یہ یقین ہوتا ہے کہ ایک شے کے دو خیال درحقیقت ایک ہی خیال ہوتا ہے، اور اور اسی خیال کو رفتہ رفتہ آئندہ چلکر اپنا زیادہ

شعور ہوتا جاتا ہے، کہ یہ درحقیقت ابتدا اسے کیا تھا۔ مگر ایک بار محض ایک تصور کے اس وقت ہونے میں جبکہ یہ واقعتاً موجود ہوتا ہے، اور بعد میں اس کے متعلق ہر قسم کی واقفیت رکھتے ہیں، امتیاز کرو، علاوہ بریں ایک ذہنی حالت میں بہ حیثیت ایک ذہنی واقعہ کے، اور اس خارجی شے کے جس کا اس سے وقوف ہوتا ہے، امتیاز کرو پھر دیکھو کہ گورکھ دھندے سے نکلنے میں کوئی بھی دشواری نہیں ہوتی۔"

آخری امتیاز کو پہلے لو۔ جونہی ہم یہ امتیاز کرتے ہیں، تمام وہ دلائل جو حسوں اور ان کی نئی خصوصیات پر مبنی ہوتی ہیں، جن کو توجہ واضح کرتی ہے، منہدم ہو جاتی ہیں۔ B اور V کی آوازوں پر جب ہم توجہ کرتے ہیں اور اس صوتی جزو کی تحلیل کرتے ہیں جس سے ان تین اور P و F میں فرق واقع ہوتا ہے تو ان کی حسیں B اور V کی حسوں سے مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ خارجی حقائق ہیں فرق نہیں مگر ان کے ذہنی تاثر مختلف ہوتے ہیں۔ اور یہ یقیناً دماغی فعلیت کے بہت ہی مختلف اعمال پر مبنی ہونگے۔ یہ بات قابل یقین نہیں ہے کہ وہ اس قدر مختلف ذہنی حالتیں جیسی کہ بہ حیثیت مجموعی ایک آواز کی انفعالی حس، اور اس کل کو اس کے اجزائے ترکیبی میں ارادی توجہ سے تحلیل کرنا، ایسے اعمال کے ذریعہ سے ہوسکتا ہے جو بعینہ یکساں ہوں۔ ذہنی فرق یہ نہیں ہوتا کہ پہلی حالت غیر محسوس شکل میں دوسری حالت ہوتی ہے۔ یہ مطلق ذہنی فرق ہے جو اس فرق سے بھی زیادہ ہے، جو ان حالتوں کے مابین ہوتا ہے، جو دو مختلف تنفسی حرفوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ بات اور ایسی حسوں پر صادق آتی ہے، جو مثال کے لئے انتخاب کی گئی ہیں۔ ایک شخص جو پہلی بار یہ سیکھتا ہے، کہ کوّے کا بند ہونا کیسا معلوم ہوتا ہے اس انکشاف میں بالکل ایک نئی نفسی حالت کا تجربہ کرتا ہے، جس کے مشابہ تجربہ اس کو کبھی نہیں ہوا تھا۔ اس کو ایک احساس پہلے بھی ہوا تھا، ایسا احساس جو مسلسل تازہ ہوتا رہتا ہے، اور جس کا یہی کوّا نقطہ آغاز تھا لیکن یہ آخرالذکر

احساس غیر شعوری حالت میں نہ تھا۔ یہ بالکل جداگانہ احساس تھا۔ اگرچہ یہ اسی جسمی حصے یعنی کوّے سے متعلق تھا۔ آئندہ چلکر ہم کو معلوم ہوگا کہ ایک ہی حقیقت کا وقوف ایسی لاتعداد نفسی حالتوں سے ہو سکتا ہے جن میں باہم ممکن ہے بیحد فرق ہو۔ اور اس کے باوجود ان سے اسی حقیقت کا وقوف ہوتا ہو۔ ان میں سے ہر ایک شعوری واقعہ ہوتا ہے۔ ان میں کسی کی اس کے علاوہ عالم وجود میں آنے کی صورت نہیں ہوئی۔ کہ جس وقت یہ موجود ہو اس وقت اس کا احساس ہو۔ یہ کہنا محض لغو ہے کہ چونکہ یہ ایک ہی خارجی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اس لیے یہ ایک ہی تصور کے گویا متنوع دعکس ہوتے ہیں جو ایک وقت میں تو شعوری حالت میں ہوتا ہے اور دوسرے وقت میں غیر شعوری حالت یہ شعور کی ایک حالت ہوئی ہے۔ اور اسی کے اندر رہ ہو سکتا ہے اور یہ کامل شعوری حالت ہوتی ہے اگر یہ اس حالت میں نہیں ہے تو یہ گویا کہ موجود ہی نہیں ہے کوئی اور شے اس کی جگہ پر ہوگی۔ یہ شے ممکن ہے محض دماغی عمل ہو یا ممکن ہے کہ یہ دوسرا شعوری تصور ہو۔ ان اشیا میں سے کوئی سی ایک ممکن ہے، وہی عمل انجام دے جو کہ پہلا تصور انجام دیتا ہے اور اسی شے کی طرف اشارہ کرے، اور مجملاً ہمارے فکر کے نتیجہ سے وہی تعلق رکھے۔ لیکن نفسیات میں ہمارے اصول عینیت کو ٹھکرا دینے کے لیے کہنے کی کافی وجہ نہیں ہو سکتی کہ خارجی عالم میں تو جو کچھ بھی ہوتا ہو، اور یہ مگر ذہن ایسی جگہ ہے جس میں ایک شے ہر قسم کی اور چیزیں ہو سکتی ہے اور اپنی اصلی حالت پر بھی باقی رہ سکتی ہے۔

اب جو دوسرے واقعات پیش کئے گئے تھے ان کو لو، اور دوسرے امتیاز کو لو جو ایک ذہنی حالت کے ہونے اور اس کے متعلق سب کچھ جاننے کے مابین ہے۔ یہاں حقیقت اور بھی آسانی کے ساتھ واضح ہو سکتی ہے۔ جب میں چند منٹ کے بعد یہ فیصلہ کرتا ہوں کہ میں اس اثنا میں کسی پر عاشق تھا اور مجھے اس امر کی خبر نہ تھی تو میں محض اس حالت کو ایک نام سے موسوم کرتا ہوں، جس کا میں نے پہلے نام نہ رکھا تھا۔ مگر جو پوری طرح پر با شعور ہے۔ اس کے ہونے کی اس کے علاوہ اور کوئی صورت نہ تھی کہ اس کا

شعور ہوتا تھا۔ اور اگرچہ یہ اسی شخص کی بابت احساس تھا، جس کے لئے اب
میرا احساس اور مشتغل ہو گیا ہے، اور سلسل اس آخر الذکر احساس کی طرف
لاتا تھا۔ اور اب بھی اس قدر مشابہ ہے کہ اس کو اسی نام سے موسوم کیا
جائے، مگر کسی اعتبار سے بھی یہ آخر الذکر کا عین نہیں ہے، چہ جائیکہ پہلے یہ
غیر شعوری ہو، اور اب باشعور ہو گیا ہو۔ پھر دیکھو کہ احشا، اور دیگر مبہم احساس
والے اعضا کے احساسات، عصبی توانائی کے احساسات (اگر ان کا وجود
ہے) عضلی سعی کے احساسات، جن کے متعلق ہمارے مکانی فیصلوں میں
یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ جس شے کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، اسکا یہ غیر شعوری
طور پر تعین کرتے ہیں، بالکل ایسے ہی ہوتے ہیں، جیسے کہ ہم ان کو محسوس کرتے ہیں یعنی کامل
شعوری حالتیں، نہ کہ دوسری غیر شعوری حالتوں کی مبہم نقول ممکن ہے یہ خفیف اور کمزور ہوں
ممکن ہے انھیں حقائق کا جن کا دوسری حالتوں کو وقوف ہوتا ہے اور زیادہ صحت کیساتھ
نام تجویز کرتی ہیں نہایت ہی مبہم وقوف ہو ممکن ہے فی الحقیقت ان کو بہت سی ایسی چیزوں کا
شعور نہ ہو جن کا اور حالتوں میں شعور ہوتا ہے لیکن یہ واقعہ خود ان کو ذرا سا بھی مبہم یا معدوم
نہیں کر دیتا یہ ہمیشہ سے ایسی ہوتی ہیں، جیسی کہ یہ محسوس ہوتی ہیں اور ان کو ان کی خفیف ذوات کے
علاوہ اور کسی شے کے مطابق نہیں کہہ سکتے نہ تو حقیقتہً اور نہ بالقوہ طور پر۔ ایک مبہم احساس
پر، اسکے ہونیکے بعد غور کر سکتے ہیں۔ اسکا اصطفاف کر سکتے ہیں اسکو ماقبل اور مابعد کے
واقعات کے علائق کے ساتھ سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن ایک طرف تو یہ اور دوسری
طرف ذہن کی بعد کی حالت جو اس کے متعلق، ان سب چیزوں کو جانتی
ہے، یقیناً ایک واقعہ کی دو ایسی حالتیں نہیں ہیں، جن میں سے ایک
باشعور ہو اور دوسری بے شعور ہو۔ یہ تو فکر کا مقدر ہوتا ہے کہ بہ حیثیت
مجموعی ہمارے ابتدائی تصورات کی بعد کے تصورات جگہ لیتے رہتے
ہیں اور انہیں حقائق کے متعلق جن کو ابتدائی تصورات ظاہر کرتے تھے، اور
وضاحت کے ساتھ ظاہر کرتے ہیں۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ابتدائی
اور بعد کے تصورات اپنی ابتدائی سکونی نوعیتوں کو باقی نہیں رکھتے۔ اگر
اس کے خلاف یقین کیا جائے تو نفسیات کا کوئی قطعی علم ممکن نہ ہوگا ہمارے

تدریجی تصورات میں جو عینیت پائی جاتی ہے، وہ ان کے وقوفی یا استحضاری فعل کی یکسانی ہے کیونکہ یہ ایک ہی قسم کے معروضات سے متعلق ہوتے ہیں۔ عینیت ذات ان میں ہرگز نہیں ہوتی، اور مجھے یقین ہے کہ باقی کتاب میں متعلم واقعات کے اس طور پر سادگی کے ساتھ بیان کرنے سے جس کا یہاں آغاز کیا گیا ہے مستفید ہوگا۔

پس صرف یہی نہیں کہ ہم پر یہ ثابت ہو گیا ہے، کہ یہ بات کہ ایک ذہنی واقعہ ایک ہی وقت میں دو چیزیں ہو سکتا ہے، ناقابل فہم ہے، اور جو بات ایک احساس سے معلوم ہوتی ہے، مثلاً نیلگونی یا نفرت کا احساس درحقیقت وہ غیر شعوری طور پر دس ہزار عنصری احساسات نہیں ہو سکتے، جو کسی طرح نیلگونی یا نفرت کے مشابہ نہیں ہوتے بلکہ ہم کو یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ ہم مشاہدے کے تمام واقعات کو اور طرح سے بھی ظاہر کر سکتے ہیں۔ ذہنی مادے کے نظریئے کو اگرچہ ضرب تو شدید پہنچی ہے، مگر ہنوز مردہ نہیں ہوا ہے۔ اگر ایک خلیہ جسیموں سے شعور منسوب کریں، تو خلایا کو انفرادی طور پر شعور ہو سکتا ہے، اور تمثیل کی بنا پر ہم اس کو انفرادی دماغ کے خلایا سے بھی منسوب کرینگے۔ ایک نفسیاتی کو اس سے کس قدر سہولت نہ ہو جائیگی، کہ اگر وہ خلیہ کے علیحدہ علیحدہ شعور کی مختلف مقداروں کو زیادہ کر کے فکر کو ایک طرح کا ایسا مادہ قرار دے سکتا ہو جس کے جب چاہیں کم و بیش کا اندازہ کر سکیں جب چاہیں اس کو کم و بیش کر سکیں۔ اس کو ان تدریجی ذہنی حالتوں کے جن کو وہ بیان کرتا ہے ترکیبی طور پر تعمیر کرنے کی بیحد خواہش ہوتی ہے۔ ذہنی مادہ کے نظریئے میں اس تعمیر کا اس قدر موقع ہوتا ہے، کہ یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کا مغلوب نہ ہونے والا ذہن، ابھی ثابت قدمی و ذہانت کو آئندہ بہت کچھ اس کے پھر اسی طرح سے قائم کرنے پر صرف کریگا۔ لہذا میں اس بات کو بعض اور باقی دشواریوں کا ذکر کر کے ختم کر دونگا۔

ذہن و دماغ کے تعلق کے بیان کرنیکی دشواری

متعلم کو یاد ہوگا کہ تدریجی شعوری وحدتوں کے مجتمع ہوکر احساس امتداد و بنجانے کے نظریہ پر تنقید کرتے وقت ہم نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ جو کچھ امتزاج ہوتا ہے، وہ امواج ہوائی میں ہوتا ہے، جو سادہ قسم کا طبیعی اثر بنجاتی ہیں، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب مادی تغیر کے نتائج نظام عصبی میں بلند تر ہوتے جاتے ہیں۔ آخر کار (صفحہ ۲۳ پر) ہم نے کہا تھا کہ نصف کروں کے قشر کے سمعی مرکزوں میں کوئی سادہ اور برجم عمل پیدا ہوجاتا ہے، جس کے بہ حیثیت مجموعی موسیقی امتداد کا احساس مطابق ہوتا ہے۔ دماغ میں اعمال کے مقام کا تعین کرتے وقت میں نے (صفحہ ۱۵۸ و ۱۵۹) کہا تھا کہ شعور عصبی توانائی کے چشمے کے ساتھ اس عضو میں سے ہوکر آتا ہے، اور اس کی کیفیت میں تموجات کی نوعیت سے تغیر ہوتا ہے اگر اس سے قفائی فص زیادہ متاثر ہوتے ہیں تو یہ ان چیزوں کا ہوتا ہے جو نظر آتی ہیں۔ اگر مرکز عمل صدغی فص ہوتے ہیں، تو سنائی دیتا ہے وغیرہ۔ اور میں نے یہ بھی کہا تھا عضویات کی موجودہ حالت میں صرف اس قسم کا مبہم ضابطہ ہی قائم کرنے کی جرائت کیجا سکتی ہے۔ ذہنی بہرے پن اور ذہنی کوری یعنی سمعی و بصری افیزیا کے واقعات یہ ظاہر کرتے ہیں، کہ بعض خیالات کے وقوع کے لئے کل دماغ لازماً ایک ساتھ عمل کرتا ہے۔ خود شعور جو ایک مسلم شے ہے اور اجزا پر مشتمل نہیں ہے کل دماغ کی فعلیت کے مطابق ہوتا ہے، اب کسی خاص وقت میں یہ جیسی کچھ بھی ہو۔ ذہن اور دماغ کے تعلق کے ظاہر کرنے کے اس طریق پر میں باقی کتاب میں قائم رہونگا، کیونکہ یہ محض مظہری واقعہ کو بغیر کسی مفروضہ کے ظاہر کرتا ہے، اور اس پر اس قسم کا کوئی منطقی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا جیسے کہ تصورات کی ترکیب کے نظریے پر وارد ہوتے ہیں۔

باایں ہمہ یہ ضابطہ جس پر اجمالاً غور کیا جائے تو اس پر اثباتی یا حکمی اعتبار سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ افکار اور دماغ

کے مابین محض تجربی تلازم کو ظاہر کرتا ہے، لیکن اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ اس سے کوئی عمیق یا اصلی شے ظاہر ہوتی ہے، تو یہ فوراً پارہ پارہ ہوجاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فکر و دماغ کے تعلق کے مطالعہ میں سب سے اصلی اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ ایسی مختلف چیزوں میں تعلق ہی کیوں ہے لیکن اس سے پہلے کہ یہ مسئلہ حل ہو (اگر کبھی حل ہونا اس کی قسمت میں ہے) ایک نسبتہً ذیلی مسئلہ بھی ہے جس کو طے کرلینا چاہیئے۔ اس سے پہلے کہ دماغ و فکر کے تعلق کی توجیہہ ہوسکے اس کو معمولی طور پر بیان کردینا چاہیئے۔ مگر اس کے بیان کرنے میں بیحد دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اس کو معمولی طور پر بیان کرنے کے لئے ضرورت ہے کہ اس کی انتہائی تحلیل کی جائے اور یہ معلوم کیا جائے کہ کونسا ذہنی واقعہ، کونسے دماغی واقعہ کے ساتھ اس قسم کا تعلق رکھتا ہے کہ دونوں کو ایک واقعہ کے دو رخ کہہ سکیں۔ ہم کو وہ چھوٹے سے چھوٹا ذہنی واقعہ معلوم کرنا چاہیئے جس کا وجود براہ راست دماغی واقعہ پر مبنی ہو۔ اسی طرح سے ہم کو چھوٹے سے چھوٹا دماغی واقعہ دریافت کرنا چاہیئے جس کا ذہنی رخ ہوگا۔ اس طرح سے ذہنی اور جسمانی اقل جو دریافت ہونگے، ان کے مابین ایک قریبی تعلق ہوگا، اور اگر ہم کو یہ ملجائے تو اس کا اظہار نفسی طبیعی قانون ہوگا۔

خود ہمارا ضابطہ نفسی سالمات کی دشواری سے بچ جاتا ہے کیونکہ ہم تو کل فکر کو (حتیٰ کہ پیچیدہ شے کے فکر کو بھی) اقل قرار دیتے ہیں۔ جس سے ذہنی رخ پر اس کو بحث ہوگئی ہے لیکن کل دماغی رخ پر کل دماغی عمل کو اقل واقعہ قرار دیکر اسکو اور دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے جو اسی قدر بری ہیں۔

اول تو یہ ان تمثیلات کو نظر انداز کرتا ہے، جن پر بعض نقاد بہت زور دیتے ہیں۔ مثلاً کل دماغی عمل اجزا پر مشتمل ہوتا ہے، جن میں سے بعض توسنائی دیتے ہیں بعض نظر آتے ہیں بعض کا لمس اور عضلی حس سے ادراک ہوتا ہے، اور یہ سب ایک ہی وقت میں اور ایک ساتھ ہوتا ہے۔ یہ نقاد کہتے ہیں کہ پھر خود فکر کیونکر ایسے اجزا سے مرتب نہیں ہوتا، جن میں سے

ہر ایک معروض کے ایک جزو کا دوسرا رخ ہوتا ہے اور نیز دماغی عمل کا۔ یہ طریقہ صورت حال پر غور کرنے کے لیے اس قدر قرین قیاس ہے، کہ اس سے وہ فلسفہ عالم وجود میں آیا ہے، جو بہ حیثیت مجموعی نفسیاتی فلسفوں میں بہت زیادہ مقبول ہے۔ یہ لاک کا فلسفہ ایتلاف تصورات کا نظریہ ہے، جس کی ذہنی مادہ کا نظریہ ایک نہایت پتلی شاخ ہے؛

دوسری دشواری اس سے بھی زیادہ ہے۔ کل دماغی عمل طبیعی واقعہ نہیں ہوتا۔ باہر سے دیکھنے والے کو یہ بہت سے طبیعی واقعات، کا جم غفیر معلوم ہوتا ہے۔ "کل دماغ" محض اس طریقہ کا نام ہے جس طریقہ پر لاکھوں مکثرات ایک خاص ترتیب سے ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں۔ جسیمی یا میکانیکی فلسفہ کے اصول کے مطابق حقائق صرف علحدہ علحدہ مکثرات یا زیادہ سے زیادہ خلایا ہیں۔ دماغ کی صورت میں ان کا ایک ساتھ نام لینا، تو روزمرہ کی بول چال کی گھڑنت ہے۔ اس قسم کی گھڑنت کسی نفسی حالت کے لئے صحیح معنی میں دوسرے رخ کا کام نہیں دے سکتی۔ صرف حقیقی طبیعی واقعہ یہ کام دے سکتا ہے۔ مگر مکثراتی واقعہ ہی حقیقی طبیعی واقعہ ہے۔ اس واقعہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے (اگر ہم کو کوئی اساسی نفسی طبیعی قانون بنانا ہے) کہ ہم کسی ذہنی مادے کی قسم کے نظریئے کی طرف اپنے آپ کو لوٹتا ہوا پاتے ہیں، کیونکہ مکثراتی واقعہ دماغی جزو ہے اس لئے یہ کل افکار دخیالات کے مطابق نہیں ہوگا، بلکہ خیال کے عناصر کے مطابق ہوگا۔

اب ہم کو کیا کرنا چاہیئے۔ اس مقام پر پہنچ کر اکثر لوگ تو ناقابل علم کے راز کا اعلان کرینگے۔ اور اس احترام پر زور دینگے، جو ہم کو آخر کار اپنی پریشانیوں اور دشواریوں کو اس قسم کے اصول سپرد کرنے پر محسوس ہونا چاہیئے بعض کو اس امر پر مسرت ہوگی کہ اشیا کا وہ محدود اور افتراقی نظریہ، جس سے ہم نے آغاز کیا تھا، اور جو ہم کو فلسفی اعتبار سے کسی اعلیٰ ترکیب تک لیجانے والا تھا، جہاں نقیضات ختم ہو جاتے، اور منطق خاموش ہو جاتی آخر کار تناقضات کا شکار ہو جاتا ہے۔ ممکن ہے یہ کمزوری ہو، مگر میں تو

عقلی شکست پر اس طرح سے جشن نہیں منا سکتا۔ یہ چیزیں تو روحانی کلوروفارم کی طرح ہیں۔ اس طرح آسودہ ساحل ہونے سے بہتر تو یہ ہے کہ شکستہ چٹان پر کھڑے رہو اور ہمیشہ کے لئے لنگر کی رسی کاٹ دو۔

مادی جزو لایتجزیٰ کا نظریہ

اس صورت میں سب سے زیادہ قرین عقل یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ یہ شبہ کیا جائے کہ ممکن ہے ایک تیسری صورت ایسی ہو جس پر ہم نے غور نہ کیا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مفروضہ ہے جو تیسری شق ہو سکتا ہے، (یہ مفروضہ تاریخ فلسفہ میں اکثر قائم کیا گیا ہے)، جس پر ان دونوں نظریوں کی نسبت جن سے اب تک ہم نے بحث کی ہے، بہت کم منطقی اعتراض ہو سکتے ہیں۔ اس کو متعدد جزو لایتجزیٰ کا نظریہ کہہ سکتے ہیں، اور یہ صورت حال کا اس طرح سے تعقل کرتا ہے۔

ہر دماغی خلیہ کا شعور علیحدہ ہوتا ہے، جس کے متعلق کسی اور خلیہ کو علم نہیں ہوتا۔ ہر قسم کا انفرادی شعور ایک سے دوسرے کی طرف خارج ہوتا ہے۔ مگر خلایا میں ایک مرکزی بھی ہوتا ہے اسی سے ہمارا شعور متعلق ہوتا ہے لیکن اس خلیہ کو تمام خلایا کے واقعات متاثر کرتے ہیں۔ اور اس پر اپنا مجموعی اثر پیدا کرتے ہیں ان خلایا کی نسبت کہا جا سکتا ہے کہ یہ متحد ہو جاتے ہیں۔ یہ بڑا خلیہ ان خارجی واسطوں میں سے ایک ہے جس کے بغیر جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اشیا میں کسی قسم کا امتزاج نہیں ہو سکتا۔ مخصوص خلیہ کے طبیعی تغیرات نتائج کا ایسا سلسلہ قائم کر لیتے ہیں، جن کی پیدائش میں ہر خلیہ کا کچھ نہ کچھ حصہ ہوتا ہے، اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ گویا ہر خلیے کی اس میں نمائندگی ہوتی ہے۔ اس طرح سے ان جسمانی تغیرات کے شعوری متلازم بھی افکار و احساسات کا ایک سلسلہ قائم کر دیتے ہیں، جن میں سے ہر ایک بہ اعتبار اپنے مستقل وجود کے ایک مکمل اور غیر مرکب نفسی شے ہوتی ہے۔ مگر ان میں سے ہر ایک کو (اپنے وقوفی عمل کے انجام دہی میں) بہت سی اشیا کا وقوف ہو سکتا ہے جو ان خلایا کی تعداد کے تناسب سے مرکب و پیچیدہ ہو سکتی ہیں، جنھوں نے مرکزی خلیے کے اندر تغیر پیدا کرنے میں عمل کیا ہے۔

اس قسم کے تعقل سے ان داخلی تناقضات میں سے ایک کا بھی سامنا نہیں ہوتا جو گذشتہ دونوں نظریوں میں رونما ہو چکے ہیں۔ ایک طرف تو نفسی وحدتوں کی ناقابل فہم ترکیب کی توجیہہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور دوسری طرف جیشمہ فکر کے جسمانی رخ کے لئے کامل دماغی فعلیت کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، جس کا جسمی واقعہ کے طور پر کہیں وجود ہی نہیں ہے۔ لیکن ان منافع کے ساتھ عضویاتی دشواریاں اور شکوک بھی ہیں۔ دماغ میں کوئی ایسا خلیہ یا مجموعہ خلایا نہیں ہے، جس کو تشریحی یا فعلی طور پر ایسا تفوق حاصل ہو کہ یہ کل نظام کا مرکز ہو۔ اور اگر ایسا خلیہ ہو بھی تو نظریہ تعدد جزو لایتجزیٰ کو یہاں ٹھہرنے، اور اس کو وحدت قرار دینے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ مادی اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو یہ خلیہ اسی طرح سے اکائی نہیں ہے جس طرح سے مجموعی طور پر دماغ اکائی نہیں ہے۔ یہ اسی طرح سے مکثرات سے مرکب ہے، جس طرح سے دماغ خلایا اور ریشوں سے مرکب ہے۔ اور جدید طبیعیاتی نظریہ کی رو سے خود مکثرات سالمات سے مرکب ہیں۔ لہٰذا اگر نظریہ زیر بحث کو پوری طرح پر عمل میں لایا جائیگا، تو یہ ناقابل تحلیل اور عنصری نفسی طبیعی جوڑا، خلایا اور ان کے شعور کو قرار نہیں دیگا، بلکہ اصلی وابدی سالمہ اور اس کے شعور کو قرار دیگا۔ ہم لیبنز کے مسلک جزو لایتجزیٰ کی طرف لوٹ جاتے ہیں، اور عضویات کو پیچھے چھوڑتے ہوئے ایسے حلقوں میں غوطہ لگا جاتے ہیں، جن تک تجربہ اور تصدیق کی رسائی نہیں۔ اور ہمارا نظریہ اگرچہ خود تو اپنی تردید نہیں کرتا، مگر اس قدر بعید از حقیقت ہو جاتا ہے جو متناقض ہونے کے مساوی ہے۔ اس سے صرف خیالی اشخاص ہی کو دلچسپی ہو سکتی ہے، اور اس کی بقا کی ذمہ دار نفسیات نہیں بلکہ مابعد الطبیعیات ہوگی۔ یہ امر کہ اس کی زندگی کامیاب ہوگی، اس کے امکان کو تسلیم کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ایسا نظریہ جس کے لیبنز ہربارٹ اور لوٹز حامی ہوں، اس کا مستقبل کچھ نہ کچھ تو ہونا لازمی ہے۔

نظریہ روح | اس موضوع پر یہ میری آخری بحث ہوگی۔ اس کتاب

کے اکثر پڑھنے والے گذشتہ چند صفحوں سے اپنے دل میں خیال کر رہے ہونگے کہ مصنف روح کا تذکرہ کرکے اس بحث کا خاتمہ کیوں نہیں کر دیتا۔ بعض لوگ جنھوں نے روح کے خلاف تعلیم پائی ہے یا کسی اور وجہ سے وہ اس کے مخالف ہیں، بڑے فلسفی ہوں یا عام ارتقائی مسلک کے والے، ان کو اس قدر عضویاتی بحث کے بعد اس قابل نفرت شے کے آجانے سے کچھ کم حیرت نہ ہوگی۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ مرکزی خلیے یا جزو لایتجزیٰ کی جن دلائل سے تائید ہوتی ہے، وہی اس روحانی عامل کی بھی موئید ہیں جس کی مدرسی نفسیات، اور عقل عوام قائل ہیں۔ ہیں نے جو اس قدر تگ و دو کیا ہے اور مشکلات کے ممکن چارۂ کار کی صورت ہیں اس کو پہلے سے پیش نہیں کیا، اس کی وجہ یہی تھی کہ ممکن ہے اس طرز عمل سے بعض مادہ پرست روحانی نظریہ کے منطقی احترام کو محسوس کر سکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان عظیم الشان روایتی یقینیات سے کوئی شخص بھی نفرت نہیں کر سکتا۔ ہم اس بات کو محسوس کریں یا نہ کریں مگر ایجابی و سلبی دلائل کی ایک بڑی لہر ہم کو ان کی طرف دھکیلتی رہتی ہے۔ اگر کائنات ہیں ارواح جیسی چیزوں کا وجود ہے، تو ممکن ہے کہ ان لاتعداد واقعات سے، جو عصبی مرکزوں میں ہوتے ہیں، ہتاثر بھی ہوتی ہوں۔ کسی خاص وقت میں جو کل دماغ کی حالت ہوتی ہے اس کا ممکن ہے اپنے داخلی تغیرات سے جواب دیتی ہوں۔ حالت کے یہ تغیر ممکن ہے، منفضات شعور ہوں اور ان سے کم و بیش سادہ و پیچیدہ اشیا کا وقوف ہوتا ہو۔ اس طرح سے روح ایک واسطہ ہوگا، جس پر متعدد دماغی اعمال ایک ساتھ اپنے اثرات مرتب کرتے ہونگے۔ چونکہ اس کے لئے کسی داخلی رخ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے اس کو اصلی تکثرہ یا مرکزی خلیہ بھی کہنے کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ سے ہم عضویاتی شک سے بھی بچ جاتے ہیں۔ اور چونکہ اس کے شعور کی منفضات وحدتی ہوتی ہیں اور شروع ہی سے ایک مسلم شے معلوم ہوتی ہیں، اس لئے ہم اس لغویت

سے بھی بچ جاتے ہیں کہ احساسات کو علٰحدہ علٰحدہ فرض کریں، اور ان کے خود بخود امتزاج ہو جانے کو بھی مانیں۔ اس نظریہ کے مطابق جدائی و علٰحدگی تو دماغی دنیا میں ہے۔ اور روحانی دنیا میں وحدت ہے۔ صرف یہ مابعد الطبیعیاتی دشواری رہ جاتی ہے، کہ ایک قسم کا عالم، یا شے موجود دوسرے کو کیونکر متاثر کر سکتی ہے۔ مگر یہ دشواری بھی چونکہ دونوں عالموں میں ہے، اور اس کے ساتھ کوئی طبیعی خلجان یا منطقی تناقض لاحق نہیں ہوتا، اس لئے یہ بالکل معمولی ہے؛

لہٰذا میں اس بات کا اعتراف کرتا ہوں کہ روح کو فرض کرنے میں جو کسی نامعلوم طور پر دماغی حالتوں سے متاثر ہوتی ہو، اور اپنے شعوری تاثرات سے ان پر ردعمل کرتی ہو سب سے کم منطقی دشواری لاحق ہوتی ہے؛ اگر اس سے صحیح معنی میں کسی شے کی توجیہہ نہیں ہوتی تو بھی یہ ذہنی مادہ یا مادی جزو لایتجزی کے مسلک سے یقیناً کم قابل اعتراض ہے۔ لیکن محض مظہر یعنی وہ شے جس کا بالذات وقوف ہوتا ہے، اور جو ذہنی اعتبار سے کل دماغی عمل کی مدمقابل ہوتی ہے، محض شعوری حالت ہوتی ہے، روح نہیں ہوتی۔ روح کے اکثر بڑے بڑے حامی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہم اسکو اسکی حالتوں کے تجربے سے محض استناج کی طور پر جانتے ہیں۔ لہٰذا باب ۱۰ میں ہم اس بحث کی طرف پھر لوٹیں گے، اور یہ دریافت کریں گے کہ آیا شعوری حالتوں کا تسلسل مجموعی دماغی اعمال کے تسلسل کے ساتھ کامل مطابقت رکھتا ہے اور کیا اس مطابقت کا انکشاف ہی سب سے زیادہ نفسی طبیعی ضابطہ اور ایسی نفسیات کا آخری لفظ نہیں ہے جو قابل تصدیق قوانین کی جویاں وضاحت کی کوشاں اور مخدوش مفروضات سے بچنا چاہتی ہے۔ اس قسم کی تجربی متوازیت کا تسلیم کرنا سب سے زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس پر قائم رہنے سے ہماری نفسیات اثباتی اور غیر مابعد الطبیعیاتی رہے گی۔ اس میں شک نہیں کہ ہم یہاں عارضی طور پر ٹھہر گئے ہیں، اور ایک دن ایسا آئیگا جب ہم ان چیزوں پر زیادہ

بہتر گفتگو کر سکیں گے، اس لئے اس کتاب میں ہم اسی خیال پر قائم رہینگے اور جس طرح سے ہم نے ذہنی سالمات کے نظریہ کو مسترد کر دیا ہے، اسی طرح سے ہم روح کی طرف بھی کوئی اعتنا نہ کرینگے۔ قارئین میں سے جو لوگ روح کے قائل ہیں، وہ اس پر یقین رکھ سکتے ہیں، اور اثباتیوں میں سے جو اپنی اثباتیت پر اسرار کا چھینٹا دینا چاہتے ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ قدرت نے ہم میں خاک و آتش یا دماغ و ذہن میں خمیر کیا ہے۔ بلاشبہ یہ دونوں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور ایک دوسرے کے وجود کا تعین کرتے ہیں۔ لیکن اس نے کس طرح سے ایسا کیا ہے اور کیوں کیا ہے اس کو کوئی نہیں جان سکتا ؛

باب (۷)

نفسیات کے طریقے اور پھندے

اب ہم اپنے مضمون کا عضویاتی مطالعہ ختم کر چکے ہیں اور باقی ابواب میں خود ذہنی حالتوں کا مطالعہ کریں گے، جن کے دماغی شرائط و متلازمات سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے۔ دماغ سے باہر ایک خارجی دنیا ہے جس کے دماغی حالتیں مطابق ہوتی ہیں۔ اور اس سے پہلے کہ ہم اور آگے بڑھیں ذہن اور طبیعی حقیقت کے اس نسبتہً بڑے حلقے کے تعلق کے متعلق کچھ کہنا مناسب ہوگا۔

نفسیات ایک طبیعی علم ہے۔ یعنی نفسیاتی جس ذہن کا مطالعہ کرتا ہے، وہ علحدہ علحدہ افراد کا ذہن ہوتا ہے، جو حقیقی مکان و زمان کے ایک خاص حصے میں بود و باش رکھتے ہیں۔ کسی اور قسم کے ذہن سے مثلاً ذہانت مطلق یا ایسا ذہن جو کسی خاص جسم سے تعلق نہ رکھتا ہو یا ایسا ذہن، جو دور زمان سے تعلق نہ رکھتا ہو، اس قسم کی نفسیات کو کچھ علاقہ نہیں ہے۔ جب وہ ذہن کا ذکر کرتا ہے، تو اس کی مراد اذہان کے ایک کلی نام سے ہوتی ہے اگر اس حقیر تحقیق سے کچھ ایسی تعمیمات بھی مرتب ہو جائیں

جن سے وہ فلسفی جو ذہانت مطلق پر سرگرم فکر ہے، کچھ کام لے سکے تو اس کی خوش قسمتی ہوگی"۔

پس نفسیاتی کے لئے وہ اذہان، جن کا وہ مطالعہ کرتا ہے اور اشیاے عالم کی طرح سے اشیا ہیں۔ جب وہ تاملی طور پر اپنے ذہن کی تحلیل کرتا ہے، اور یہ بتاتا ہے کہ اس میں اس کو کیا نظر آتا ہے تو اس وقت بھی اس کے متعلق، ایک خارجی شے کی طرح سے گفتگو کرتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے، کہ بعض حالات میں اس کو خاکستری رنگ سبز معلوم ہوتا ہے، اور اس ظاہر کو وہ مغالطہ کہتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دو چیزوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ ایک طرف حقیقی رنگ کا جو اس کو خاص حالات میں نظر آتا ہے۔ اور دوسری طرف ذہنی ادراک کا جس کے متعلق اس کا خیال ہوتا ہے، کہ یہ اس کو ظاہر کرتا ہے اور ان کے تعلق کو وہ ایک خاص قسم کا کہتا ہے۔ اس تنقیدی فیصلہ میں نفسیاتی اس ادراک سے بھی اسی قدر خارج ہوتا ہے جس پر کہ وہ تنقید کرتا ہے، جس طرح سے کہ وہ رنگ سے خارج ہوتا ہے۔ اور اگر یہ بات اس کے متعلق اس وقت صحیح ہوتی ہے جب وہ اپنی شعوری حالتوں کا مطالعہ کرتا ہے، تو جب وہ دوسروں کی نفسی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہے اس وقت کس قدر صحیح نہ ہوگی۔ جرمنی فلسفہ میں کانٹ کے بعد سے لفظ (Erkenntniss theorie) یعنی انتقاد قوت علم بہت استعمال ہوتا ہے۔ اب اس میں شک نہیں کہ نفسیاتی اس قسم کا ناقد علم لازمی طور پر بنجاتا ہے۔ لیکن جس علم کے متعلق وہ نظریات قائم کرتا ہے، وہ محض وہ فعل علم نہیں ہے جس کی کانٹ تنقید کرتا ہے۔ وہ علم کے عام امکان کے متعلق تحقیق نہیں کرتا۔ وہ اس کو ممکن فرض کرتا ہے۔ وہ جس وقت بولتا ہے اس وقت اس کو اس کے اپنے اندر موجود ہونے کے متعلق شک نہیں ہوتا جس علم پر وہ نکتہ چینی کرتا ہے وہ خاص انسانوں کا خاص چیزوں کے متعلق علم ہے، جو ان کے گرد و پیش ہوتی ہیں۔ اس علم کو وہ اپنے مسلمہ علم کی روشنی میں کبھی کبھی صحیح و غلط کہیگا۔ اور ان اسباب کا پتہ چلائیگا، جن کے ذریعہ سے یہ

صحیح یا غلط ہوتا ہے۔

یہ بھی نہایت اہم ہے، کہ اس طبیعی نقطۂ نظر کو شروع ہی سمجھ لیا جائے۔ ورنہ تو نفسیاتی سے اس سے زیادہ کا مطالبہ کیا جائے گا جس قدر کہ اس سے کرنے کی توقع ہو سکتی ہے۔

ذیل کے جدول سے بہ صراحت یہ ظاہر ہوگا، کہ نفسیات کے مسلمات کیا ہونے چاہئیں۔

۱ نفسیاتی	۲ فکر جس کا مطالعہ ہوتا ہے۔	۳ معروض فکر	۴ نفسیاتی کی حقیقت

ان چار مربعوں میں نفسیات کے ناقابل تحلیل معطیات ہیں نمبر ۱ نفسیاتی جو نمبر ۲، ۳، ۴ میں یقین رکھتا ہے، جو مجموعی طور پر اس کا کامل معروض بنتے ہیں یہ ایسے حقائق ہیں جنکو وہ مع، ان کے باہمی علائق کے، جس قدر صحت کے ساتھ اس سے ہو سکتا ہے، بیان کرتا ہے، اور اس گورکھ دھندے میں نہیں پڑتا کہ وہ ان کو کیونکر بیان کر سکتا ہے۔ اس قسم کے اصلی و اساسی گورکھ دھندوں سے اُسے اپنے کو اسی طرح سے پریشان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جس طرح سے کہ جھندس کیمیاگر، اور نباتیاتی کو نہیں ہے جو یہی مسلمات قائم کر لیتے ہیں۔

اپنے خاص نقطۂ نظر کی وجہ سے نفسیاتی کے بعض مغالطوں میں مبتلا ہونے کا امکان ہے (یعنی وہ ذہنی اور خارجی دونوں واقعات کا مخبر ہے) لیکن ان کو ہم اس وقت تک بیان نہیں کرتے، جب تک کہ ان طریقوں کی تحقیق نہ کریں جو واقعات زیر بحث کی تحقیق کیلئے وہ استعمال کرتا ہے۔

سب طرق تحقیق سے پہلا اور سب سے بہتر طریقہ تاملی مشاہدہ ہے جس پر ہم کو ہمیشہ اعتماد کرنا ہوگا۔ لفظ تامل کی تعریف کی چنداں ضرورت

نہیں۔ نفسیات میں اس کے معنی، اپنے ذہن کا مشاہدہ کرنے، اور یہ خبر دینے کے ہیں، کہ اس کے اندر کیا۔ اس بارے میں سب متفق ہیں کہ اس میں ہم کو شعوری حالتیں ملتی ہیں۔ جہاں تک مجھے علم ہے، اس قسم کی حالتوں کے وجود کے متعلق کسی ناقد نے شک نہیں کیا ہے، اگرچہ اور امور میں وہ کتنا ہی شکی کیوں نہ ہو۔ یہ بات کہ ہم کو کسی نہ کسی قسم کے تعقل ہوتے ہیں، ایسے عالم میں بالکل مسلم سمجھی جاتی ہے، جس کے اور واقعات کبھی نہ کبھی فلسفیانہ شک کی آندھی میں ڈگمگا جاتے ہیں۔ سب بلا پس وپیش اس امر کا یقین رکھتے ہیں، کہ وہ اپنے آپ کو سوچتا ہوا محسوس کرتے ہیں اور وہ ذہنی حالت کو باقی تمام اشیاء سے جن سے کہ اس کا وقوفی تعلق ہوتا ہے، ایک داخلی فعلیت یا جذبہ کہہ کر ممتاز کرتے ہیں۔ اس یقین کو میں نفسیاتی مسلمات میں سب سے اساسی سمجھتا ہوں اور اس کے ہر قسم کے حیرت آمیز استفسارات کو نظر انداز کرتا ہوں کیونکہ وہ اس قدر ما بعد الطبیعیاتی ہیں کہ اس کتاب کے حلقہ سے باہر ہیں۔

اصطلاحی سوال ہمارے پاس کوئی ایسا کلی ہونا چاہئے جس کا کل شعوری حالتوں پر اطلاق ہو سکے، اور ان کی مخصوص کیفیت یا وقوفی فعل سے علیحدہ ان کو مجموعی طور پر ظاہر کر سکے۔ بدقسمتی سے جو اصطلاحیں رائج ہیں ان میں سے اکثر میں سخت نقائص ہیں۔ ذہنی حالت، حالت شعور، شعوری تغیر طویل ہیں اور ان سے افعال مشتق نہیں ہوتے یہی حال موضوعی حالت کا ہے۔ احساس کا فعل ہے محسوس کرنا اور اس سے اور مشتقات بھی نکلتے ہیں۔ مثلاً احساس کے ساتھ، محسوس کیا، احساسیت وغیرہ۔ یہ بات اس کو بہت موزون بنا دیتی ہے، لیکن دوسری طرف اس کے خاص اور عام معنی ہیں۔ بعض اوقات یہ لذت والم کے بجائے استعمال ہوتا ہے، بعض اوقات فکر کے مقابلہ میں محض حس کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ مگر ہم ایسا لفظ چاہتے ہیں، جو فکر اور احساس دونوں پر حاوی ہو سکے، علاوہ برایں احساس سے فلاطوں صفت فلاسفہ بہت کچھ ایسے معنی بھی سمجھتے ہیں

جن میں ذم کا پہلو ہوتا ہے۔ اور چونکہ فلسفہ کے باہمی افہام وتفہیم میں سب سے بڑی رکاوٹ ایسے لفظ کا استعمال ہوتا ہے جو محل مدح اور محل ذم دونوں میں مستعمل ہوں، اس لئے اگر ممکن ہو تو ایسے الفاظ کو ہمیشہ ترجیح دی جائے۔ جن میں ذم کا پہلو نہ ہوں۔ مسٹر ہکسلے نے لفظ (Psychosis) یعنی نفسیت تجویز کیا ہے۔ اسمیں یہ فائدہ بھی ہے کہ (Neurosis) یعنی عصبیت کا متضائف ہے جس کو ہمی مصنف نے نفسی عمل کے مطابق عصبی عمل کے لئے استعمال کیا ہے۔ علاوہ براں یہ اصطلاحی بھی ہے۔ کسی ایک جانب مائل نہیں ہے، مگر اس سے کوئی فعل یا اور کوئی لفظ مشتق نہیں ہوتا۔ یہ ترکیبیں جیسے کہ تاثر روح یا تغیر الیغو ایسی ہی بے ڈھنگی ہیں۔ جیسی کہ حالت شعور کی ترکیب ہے اور ان میں نظریات کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے جو اصطلاح میں اس وقت تک نہ ہونا چاہئے جب تک ان پر عام بحث نہ ہولے اور ان کو عام طور پر تسلیم نہ کرلیا جائے۔ تصور ایک اچھی مبہم اور بے لاگ اصطلاح ہے، اور اسکو لاک نے وسیع ترین عمومیت کے ساتھ استعمال کیا تھا۔ مگر اس سند کے باوجود بھی یہ زبان میں اس طرح سے رائج نہیں ہوا ہے، کہ جسمانی حسوں پر حاوی ہو جائے۔ علاوہ بریں اس سے بھی فعل مشتق نہیں ہوتا۔ فکر سب سے بہتر لفظ ہوتا، اگر اس کو اس طرح استعمال کیا جاسکتا، کہ حسیں بھی اس میں آجاتیں۔ اس میں کوئی ایسا ذم کا پہلو نہیں ہے، جو احساس کے اندر ہے، اور اس سے فوراً وقوف کی عام موجودگی کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے (یعنی خود ذہنی حالت کے علاوہ اس کے معروض کی طرف حوالہ پایا جاتا ہے) جس کے متعلق ہم کو جلد ہی یہ معلوم ہوگا کہ ذہنی زندگی کی اصل اساس ہے۔ لیکن کیا درد دنداں کے خیال سے متعلم کا ذہن کبھی واقعتہً موجودہ تکلیف کی طرف منتقل ہوسکتا ہے؟ یہ بہت ہی مشکل ہے۔ اس طرح ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجبوراً ہم کو لفظوں کا کوئی ایسا جوڑ اختیار کرنا پڑیگا، جیسے ہیوم کا ارتسام و تصور ہے، یا ہملٹن کا احضار و استحضار ہے یا معمولی احساس و فکر ہے۔ تب کہیں پورے مفہوم کا احاطہ ہوسکیگا۔ اس اشکال میں ہم کوئی خاص پسند نہیں کر سکتے۔ بلکہ سیاق کے لحاظ سے

مذکورہ مرادفات میں سے کبھی ہم ایک کو استعمال کرینگے، اور دوسرے کو۔ میں ذاتی طور پر تو احساس یا فکر کی طرف زیادہ مائل ہوں۔ ان دونوں لفظوں کو میں غالباً معمول سے زیادہ وسیع معنی میں استعمال کرونگا۔ اور ایسے غیر معمولی مفہوم سے دونوں قسم کے متعلم چونک پڑا کرینگے۔ لیکن اگر ربط کلام سے یہ بات واضح ہو جائے، کہ ان سے ذہنی حالتیں مراد ہیں، بلالحاظ انکی قسم کے تو، اس میں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے اس سے کچھ فائدہ ہو؛

تاملی مشاہدے کے ناقص ہونے پر بہت کچھ بحث ہوئی ہے۔ اور اس بارے میں قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں کسی متعین تصور تک پہنچ جانا چاہیئے؛

سب سے مشہور روحانیتی کی رائے یہ ہے، کہ روح یا ذہنی حالتوں کا موضوع ایک مابعد الطبیعیاتی شے ہے، جس تک علم کی بلا واسطہ پہنچ نہیں ہو سکتی۔ جن ذہنی حالتوں اور ذہنی اعمال کا ہم کو تاملی طور پر وقوف ہوتا ہے، وہ ایک داخلی حس کے معروض ہوتے ہیں، جو حقیقی فاعل پر اسی طرح حاوی نہیں ہوتی، جس طرح بصارت وسماعت سے ہم کو اصل معاملہ کا علم نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس نقطہ نظر سے تامل روح کے منظاہر کے علاوہ اور کسی شے پر متصرف نہیں ہو سکتا۔ لیکن پھر بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ یہ خود منظاہر کو کیونکر اچھی طرح سے جان سکتا ہے؛

بعض مصنف یہاں بلند پروازی کر لیتے ہیں۔ اور اس کے لئے ایک قسم کی ناقابل خطائی کے مدعی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اوبروگ کہتا ہے؛

"جب اس قسم کی ذہنی تمثال میرے فہم کا معروض ہوتی ہے تو اس کے اس وجود میں جو کہ میرے شعور کے اندر ہے اور اس میں جو میرے شعور سے باہر ہے، کوئی معنی نہیں ہوتے کیونکہ اس صورت میں جس شے کا فہم ہو رہا ہے، وہ ایسی ہے جس کا اس طرح سے بھی وجود نہیں ہے، جس طرح میرے معروضات ادراک میرے شعور سے علیحدہ اپنا وجود رکھتے ہیں۔ یہ صرف میرے اندر موجود ہوتا ہے"؛

اور برینٹو کہتا ہے۔

"جن مظاہر کا داخلی طور پر فہم ہوتا ہے، وہ بجائے خود حقیقی ہوتے ہیں جیسے یہ معلوم ہوتے ہیں ویسے ہی فی الحقیقت ہوتے ہیں۔ اس کی وہ شہادت ضامن ہوتی ہے جس سے کہ انکا فہم ہوتا ہے۔ پس اس امر سے کون انکار کرسکتا ہے کہ اس سے نفسیات کا علوم طبیعی پر تفوق ظاہر ہوتا ہے"

اور پھر لکھتا ہے کہ

"اس امر کے متعلق کوئی شک نہیں کرسکتا نفسی حالت ہوتی ہے اور ایسی ہی ہوتی ہے جیسا کہ نفسیاتی کو اس کا فہم ہوتا ہے۔ جو کوئی اس کے متعلق شک کریگا وہ اس کامل شک تک پہنچ جائیگا جو ہر مقررہ نقطہ کو ضائع کرکے جس سے کہ علم پر اعتراض ہوسکتا ہے، خود کو تباہ کردیتا ہے"

بعض دوسری جانب انتہا کو پہنچ گئے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ ہمکو اپنے اذہان کا کوئی تاملی وقوف ہو ہی نہیں سکتا۔ اگسٹ کامٹ نے جو اس کے متعلق تقریر کی ہے، اس کا اس قدر اقتباس کیا گیا ہے کہ اس کی خاص حیثیت ہوگئی، اس لئے اس کا کچھ نہ کچھ حوالہ یہاں پر لازمی معلوم ہوتا ہے۔

کامٹ کہتا ہے کہ فلاسفہ نے

"گذشتہ کچھ دنوں سے یہ خیال کرنا شروع کردیا ہے کہ انھوں نے ایک خاص لطافت کے ساتھ دو قسم کے مشاہدوں میں امتیاز کیا ہے، جو مساوی اہمیت رکھتے ہیں۔ ایک خارجی مشاہدہ ہے، اور ایک داخلی۔ داخلی مشاہدہ محض مظاہر کیلئے استعمال کیا جاتا ہے.... میں یہاں صرف ایک ایسی علت بتانا چاہتا ہوں جس کی بنا پر وضاحت کے ساتھ یہ بات ثابت ہوجائیگی کہ ذہن کا یہ مفروضہ بلاواسطہ تعمق محض دھوکہ ہے.... فی الحقیقت یہ بات بالکل ظاہر ہے، کہ ذہن انسانی سوائے اپنی خاص حالتوں کے، اور سب چیزوں کا براہ راست مشاہدہ کرسکتا ہے۔ کیونکہ ان کا مشاہدہ کون کریگا، یہ خیال ہوسکتا ہے کہ ممکن ہے انسان اپنا مشاہدہ ان جذبات کے متعلق کرتا ہو۔ جو اس کو متاثر کرتے ہیں۔ کیونکہ ازروے تشریح جذبے اور مشاہدے کے آلات مختلف ہیں۔ اگرچہ ہم سب نے اپنے

اوپر اس قسم کے مشاہدے کئے ہیں، مگر ان کے اندر کچھ بہت زیادہ حکمی قیمت نہیں ہوسکتی۔ اور جذبات کے جاننے کا بہترین طریقہ ہمیشہ یہی ہوگا کہ ان کا خارج سے مطالعہ کیا جائے کیونکہ جذبہ کی ہر قوی حالت.... لازمی طور پر مشاہدہ کی حالت کے منافی ہوتی ہے۔ لیکن عقلی مظاہر کے اس وقت مطالعہ کرنے کے متعلق جب کہ یہ واقعًا موجود ہوتے ہیں، میرا خیال یہ ہے کہ یہ قطعًا ناممکن ہے۔ نفسیاتی اپنے آپ کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کرسکتا جن میں سے ایک استدلال کرے اور ایک اس کا مشاہدہ کرے۔ کیونکہ اس صورت میں مشاہدہ کرنے والا اور وہ عضو جس کا مشاہدہ ہوتا ہے ایک ہی ہوتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ مشاہدہ کیونکر ہوسکتا ہے لہٰذا یہ نام نہاد نفسی طریقہ عضویاتی اعتبار سے بالکل بے کار ہے۔ ایک طرف تو وہ تم کو اس کی نصیحت کرتے ہیں، کہ جہاں تک ممکن ہو ہر خارجی حس خصوصًا ہر ذہنی شغل سے اپنے کو علیحدہ رکھو، کیونکہ اگر تم خفیف سے حساب میں بھی مشغول ہوجاؤ گے، تو داخلی مشاہدہ نہ ہوسکیگا۔ دوسری طرف انتہائی کوشش کے بعد اس ذہنی نیند تک پہنچ جاؤ، تو تم کو ان اعمال پر غور کرنا چاہیئے جو تمھارے ذہن کے اندر ہورہے ہیں، حالانکہ اس میں کچھ نہیں ہورہا ہے۔ بلاشبہ ایک دن ایسا آئیگا جب ہماری اولاد اس قسم کے دعاوی کا مذاق اڑایا کریگی۔ اس عمل کے نتائج بالکل ایسے ہی ہیں جیسی کہ اس کے اصول سے توقع ہوسکتی تھی۔ کیونکہ ان ہزار سال میں جب سے کہ مابعد الطبیعیاتی مطالعہ نفس میں مصروف ہیں اب تک ان میں ایک قابل فہم اور مسلم الثبوت دعوے کے متعلق بھی اتفاق نہیں ہوا ہے۔"

کامٹ کو انگریزی تجربی نفسیات کا تو کم، اور جرمن تجربی نفسیات کا غالبًا مطلقًا علم نہ تھا۔ اس تحریر کے وقت غالبًا اس کے ذہن میں مدرسی زمانہ کے نتائج تھے مثلًا داخلی فعلیت، استعدادیں، ایغو اختیار وغیرہ جان مل اسکا جواب دیتے ہوے کہتا ہے:

"ایم کامٹ کے ذہن میں شاید یہ بات ہو کہ کسی واقعہ کا حافظہ کیوں اسطے

سے مطالعہ اُسں کے ادراک کے وقت نہیں بلکہ اس سے ایک لمحہ بعد ہوسکتا ہے۔ اور درحقیقت یہی طریقہ ہے، جس سے عموماً ذہنی واقعات کے متعلق ہمارا بہتر بن علم حاصل ہوا ہے، جو کچھ ہم کرر ہے تھے اس پر ہم اسوقت غور کرتے ہیں، جب وہ کام ہوچکتا ہے، اور اس کا ارتسام ہمارے حافظہ میں تازہ ہوتا ہے۔ ان دو طریقوں ہی میں سے کسی ایک سے ہم کو جو کچھ ہمارے ذہن میں گذرتا ہے، اس کا علم حاصل ہوسکتا ہے، جس کے متعلق کسی کو انکار نہیں ہے۔ ایم کامٹ مشکل سے اس امر کا مدعی ہوگا، کہ ہم کو خود اپنے ذہنی اعمال کا علم نہیں ہوتا۔ یا تو ہم کو اپنے مشاہدات واستدلالات کا اسی وقت علم ہوجاتا ہے، یا ایک لمحہ کے بعد حافظے کے ذریعہ سے ہم اس کو یاد کرتے ہیں۔ بہر حال ہم کو ان کا علم براہ راست ہوتا ہے، (اور ایسی باتوں کی طرح سے جو خواب خرامی کی حالت میں ہوتی ہیں) محض نتائج کی ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ یہ سادہ واقعہ ایم کامٹ کے کل استدلال کو تباہ کردیتا ہے، کہ جس شے کا ہم کو براہ راست وقوف ہوتا ہے اس کا ہم براہِ راست مشاہدہ کرسکتے ہیں"۔ (۱)

اب حقیقت کونسے بیان میں ہے۔ مل سے جو ہم نے اقتباس کیا ہے اس سے اس میں شک نہیں کہ عملی حقیقت نہایت وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جو مصنف ہمارے شعوری حالت کے داخلی فہم سے صداقت مطلق منسوب کرتے ہیں، انھیں بھی اس کا اس مشاہدے اور حافظہ کے خطا کھا جانے کے امکان سے تقابل کرنا پڑتا ہے، جو ہم کو ایک لمحہ بعد ہوتا ہے۔ خود برینٹو سے زیادہ اس فرق کو کسی نے وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا ہے جو ایک احساس کی فوری حس، اور کسی بعد کے فکری فعل سے اس کا ادراک کرنے میں ہوتا ہے۔ لیکن ان طریقوں میں کس پر نفسیاتی کو اعتماد کرنا چاہیے۔ اگر افکار واحساسات کا ذاتی ہونا کافی ہوتا تو گہوارے میں پڑے ہوئے بچے بھی نفسیاتی اور ناقابل خطا ہوتے۔ لیکن نفسیاتی کے لئے یہی ضروری نہیں ہے کہ اس کی ذہنی حالتیں بالکل صحیح ہوں، بلکہ یہ بھی ضروری ہے، کہ ان کو بیان بھی

کر سکیے ان کے متعلق لکھ بھی سکے۔ ان کا نام بھی رکھ سکے، ان کا اصطفاف بھی کر سکے۔ ان کا مقابلہ بھی کر سکے۔ اور دوسری اشیا کے ساتھ ان کے علائق کا بھی پتہ لگا سکے۔ جب یہ زندہ ہوتی ہیں یہ خود اپنی مالک ہوتی ہیں۔ صرف ان کے مرنے اور گذر جانے کے بعد ایسا ہوتا ہے، کہ وہ اُس کی شکار ہوتی ہیں۔ اور جس طرح سے اشیا کے نام لینے، ان کا اصطفاف کرنے، ان کے جاننے میں عموماً ہم سے سخت غلطیاں ہوتی ہیں تو یہاں بھی کیوں نہ ہونگی۔ کاسٹ اس واقعہ پر زور دینے میں بالکل حق بہ جانب ہے کہ جس احساس کا نام لیا جاتا ہے، جس کے متعلق علم لگایا جاتا ہے یا جس کا ادراک ہوتا ہے وہ تو گذر چکا ہوگا۔ کوئی ذہنی حالت اپنی موجودگی کے وقت خود اپنا معروض نہیں بن سکتی۔ اس کا معروض ہمیشہ کوئی اور شے ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسی مثالیں بھی ہوتی ہیں، جن میں ہم اپنے موجودہ احساسات کا نام بتلاتے ہیں، اور اسی طرح سے ہم کو ایک ہی داخلی حالت کا ایک ہی وقت میں تجربہ بھی ہوتا ہے، اور ہم اس کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ مجھے تکان محسوس ہو رہا ہے، مجھے غصہ آرہا ہے وغیرہ۔ مگر یہ مغالطہ آمیز ہیں۔ اور تھوڑی سی توجہ انکو بے نقاب کر دے گی۔ جب میں کہتا ہوں کہ مجھے تکان کا احساس ہو رہا ہے، تو میری موجودہ شعوری حالت براہ راست تکان کی نہیں ہوتی، اور نہ جس وقت میں یہ کہتا ہوں کہ مجھے غصہ آرہا ہے، میری حالت براہ راست غصہ کی ہوتی ہے۔ یہ حالت یہ کہنے کی ہوتی ہے کہ مجھے تکان کا احساس ہو رہا ہے" یا یہ کہنے کی ہوتی ہے کہ "مجھے غصہ آرہا ہے"۔ یہ بالکل مختلف شے ہے اس قدر مختلف کہ براہ راست جو تکان اور غصہ ان میں شامل ہوتا ہے، اس میں اور اس تکان اور غصہ میں جو ایک لمحہ پہلے مجھے محسوس ہو رہا تھا بہت تغیرات ہو چکے ہیں۔ ان کے نام لینے کے فعل نے ایک لمحہ کے لئے ان کی شدت کو کم کر دیا ہے ؎

جس بنیاد پر تاملی فیصلہ ناقابل خطا کہا جاسکتا ہے، وہ صرف تجربی بنیاد ہے۔ اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ اس نے ابتک ہم کو دھوکہ نہیں دیا ہے،

تو ہم اس پر اپنے اعتماد کو جاری رکھ سکتے ہیں ہر موہر واقعاً یہی استدلال کرتا ہے :

"وہ کہتا ہے کہ ہمارے حواس کے مغالطوں نے ہمارے خارجی عالم کے یقین کو کمزور کر دیا ہے۔ مگر داخلی مشاہدے کے متعلق ہمارا یقین بدستور ہے۔ کیونکہ ایک عمل فکر یا عمل احساس کی حقیقت کے متعلق ہم نے خود کو کبھی بر سر خطا نہیں پایا ہے۔ جب ہم کو شک یا غصہ ہوتا ہے، اس وقت غلطی سے ہم کبھی یہ خیال نہیں کرتے کہ یہ حالتیں در حقیقت ہمارے شعور کا جز نہیں ہیں" :

اگر یہاں مقدمات صحیح ہوں تو استدلال صحیح ہوگا۔ مگر مجھے اندیشہ یہ ہے کہ مقدمات کو صحیح تسلیم نہ کیا جائیگا۔ اس قسم کی شدید حالتوں کے متعلق جیسی کہ شک اور غصہ کی ہیں ممکن ہے ہم سے غلطی ہوئی ہو، مگر کمزور احساسات اور احساسات کے باہم تعلقات کے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ جب ہم سے ان کا نام بتانے اور اصطفاف کرنے کو کہا جاتا ہے تو ہم سے اکثر غلطی ہوتی ہے، اور مبتلائے شک رہتے ہیں۔ جس وقت وہ نہایت سرعت کے ساتھ گذرتے ہیں، اس وقت کس کو ان کی صحیح ترتیب کا یقین ہو سکتا ہے۔ کرسی کے حسی ادراک میں کس کو اس امر کا یقین ہو سکتا ہے کہ اس کے اتنے حصہ کا آنکھ سے ادراک ہو رہا ہے، اور اتنے حصہ کا ذہن کا سابقہ علم فراہم کر رہا ہے۔ مختلف احساسات کی مقداروں کا کون صحت کے ساتھ مقابلہ کرتا ہے، اگرچہ ان میں باہم بیحد مشابہت بھی ہو۔ مثلاً ایک شئے کا ایک وقت میں تو کمر پر احساس ہوتا ہے، اور ایک وقت میں رخسار پر، کون بتا سکتا ہے، کہ ان میں کونسا احساس زیادہ ممتد ہے۔ کس کو اس امر کا یقین ہو سکتا ہے، کہ دو دبے ہوئے احساس بالکل یکساں نہیں ہیں۔ جب دونوں کو صرف ایک ہی لمحہ لگا ہو تو کون کہہ سکتا ہے کہ فلاں تھوڑی دیر ہوا اور فلاں زیادہ دیر۔ اکثر افعال کی نسبت کس کو اس کی خبر ہوتی ہے کہ یہ کس محرک کی بنا پر ہوتے ہیں۔ اگر کوئی محرک تھا بھی تو اس قسم کے پیچیدہ احساس کے جیساکہ غصہ ہے، کون علٰحدہ علٰحدہ اجزا بیان کر سکتا ہے

اور بغیر غور کئے ہوئے کون بتا سکتا ہے، کہ اور اک فاصلۂ ذہن کی مرکب حالت ہے یا سادہ۔ اگر ہم تامل کے ذریعہ سے اس امر کا قطعی طور پر فیصلہ کر سکیں، کہ جو شے ہم کو مفرد احساس معلوم ہوتی ہے، وہ درحقیقت مفرد احساس ہے، اور مرکب نہیں ہے تو ذہنی مادے کی کل بحث کا خاتمہ ہو جائے۔

مسٹر سلے نے اپنی کتاب مغالطات میں ایک باب مغالطات تامل پر بھی لکھا ہے، جس سے ہم یہاں اقتباس کر سکتے تھے، مگر چونکہ اس کتاب کا باقی حصہ گویا کہ ان مثالوں کا مجموعہ ہو گا، جو اس دشواری کو ظاہر کرتی ہیں، جو براہ راست تامل کے ذریعہ سے یہ معلوم کرنے میں پیش آتی ہے، کہ ہمارے احساسات اور ان کے علائق کیا ہیں۔ اس لئے ہم ان تفصیلات کا پہلے سے کوئی تذکرہ نہیں کرنا چاہتے، جو آئندہ مذکور ہونگی، بلکہ صرف اپنے عام نتیجہ کو بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، کہ تامل دشوار ہے۔ اس میں غلطیوں کا احتمال ہوتا ہے۔ اور اس میں وہی دشواری پیش آتی ہے جو ہر قسم کے مشاہدوں میں پیش آتی ہے۔ کوئی شے ہمارے سامنے ہوتی ہے، ہم اس امر کے معلوم کرنے کی بہترین کوشش کرتے ہیں کہ یہ کیا ہے مگر باوجود حقیقی کوشش کے ممکن ہے کہ ہم گمراہ ہو جائیں، اور ایسا کچھ بیان کر دیں جس کا کسی اور شے پر زیادہ اطلاق ہو سکے۔ اس کی صرف اس طرح سے بچت ہو سکتی ہے کہ شے زیر بحث کے متعلق ہمارا مزید علم گذشتہ علم سے متحد ہو جائے۔ بعد کے خیالات شروع کے خیالات کی تائید کریں۔ یہانتک کہ آخرکار ایک باقاعدہ نظام کی سی ہمنوائی پیدا ہو جائے۔ رفتہ رفتہ اس قسم کے نظام کی سی باقاعدگی بہترین ضمانت ہے، جو نفسیاتی کسی خاص مشاہدے کی صحت کیلئے لا سکتا ہے، اس قسم کے نظام تک تا بہ امکان ہم کو پہنچنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

نفسیات کے انگریز مصنفین اور جرمنی میں ہربارٹ کے گروہ نے زیادہ تر اُس قسم کے نتائج پر اکتفا کیا ہے، جو مختلف لوگوں کو انفرادی تامل سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ دکھایا ہے کہ ان سے کیسا نظریہ مرتب ہوتا ہے۔ اس ذیل میں لاک، ہیوم ریڈ ہارٹلی، اسٹوارٹ، براؤن، جیمس مل، اور جان اسٹوارٹ

کی تصانیف ہمیشہ مستند خیال کی جائینگی۔ اور پروفیسر بین کی تصانیف میں جو کچھ کہ یہ طریقہ بجائے خود کر سکتا ہے، اس پر لفظ آخری ملتا ہے۔ (جو ہمارے علم کی جوانی کی آخری یادگار ہے، جو ہنوز غیر اصطلاحی اور لوئیزیر کی کیمیا یا خورادو بین کی ایجاد سے پہلے تشریح کی طرح (عام فہم ہے) ؟

اختیاری طریقہ مگر نفسیات اب نسبتاً سادہ حالت میں آ رہی ہے۔ چند سال کے عرصہ میں گویا کہ ایک خوردبینی نفسیات قائم وجود میں آگئی ہے، جو اختباری طریقوں کے مطابق جاری ہے۔ اگرچہ تاملی معطیات کی پھر بھی ضرورت رہتی ہے، لیکن بڑے پیمانہ پر عمل کرنے، اور اعدادی طریقوں سے کام لینے سے ان کے عدم تیقن کو خارج کر دیتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ طریقہ غایت درجہ صبر آزما ہے۔ اور ایسے ملک میں جس کے باشندے اکتا سکتے ہوں اس کا عالم وجود میں آنا مشکل تھا۔ مگر اس قسم کے جرمن علماء، جیسے کہ ویبر فشنر دیرارٹ، ونٹ وغیرہ ہیں ظاہر ہے کیا اکتا سکتے ہیں۔ ان کی کامیابی سے نوجوان اختباری نفسیاتیوں کی پوری فوج میدان میں اتر آئی ہے، جو ذہنی زندگی کے عناصر کے دریافت کرنے پر تلی ہوئی ہے۔ نتائج کو ان انبار سے نکالتی ہے، جن کے اندر یہ ملے جلے ہوتے ہیں۔ اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے ان کو کمی پیمانوں میں تحویل کرتی ہے۔ جب سادہ طریقہ تحقیق سے جو کچھ منکشف ہونا تھا، وہ منکشف ہو چکا، تو صبر آزما طریقہ کام میں لایا گیا۔ ذہن کو آخر کار باقاعدہ محاصرے کے سامنے ہتھیار ڈالنے پڑینگے، جن میں وہ فوقیتیں ہیں جنھوں نے اس کا محاصرہ کر رکھا ہے۔ ان کی شب و روز کی خفیف کامیابیاں آخر کار اس کی آخری شکست میں جمع ہو جائینگی۔ ان نئے منشوری شاقولی اور وقت پیمائی فلاسفہ میں وہ ادبیت تو نہیں ہے، جو متقدمین میں تھی، کیونکہ یہ لوگ کام سے کام رکھتے ہیں، نمائش سے نہیں۔ جو بات تامل و مراقبہ اور فضیلت کے اس تفوق سے حاصل نہوتی تھی، جس کے متعلق مسٹر و کہتا ہے کہ اس سے انسان کو فطرت کے متعلق بہترین بصیرت حاصل ہوتی ہے اس کو ان کی تاک جھانک، ان کے عزم و استقلال اور ان کا انتہا درجہ کا کائیاں پن

ایک نہ ایک دن کر دکھائیگا؟
ایسے شخص کے لئے جو اختیاری طرق سے ناواقف ہو، اور اس نے ان کے استعمال کی مثالیں نہ دیکھی ہوں ان کی کوئی عام تشریح مفید نہیں ہوسکتی۔ اس لئے ہم اس کوشش میں تضیع الفاظ نہ کرینگے۔ اختبار کے اصل میدان اب تک حسب ذیل رہے ہیں۔ (۱) شعوری حالتوں کا جسمانی حالتوں سے تعلق قائم کرنا، جن میں کل دماغی عضویات، حال کی خصوصیات آلات حس اور وہ جدید فن داخل ہے، جس کو نفسی طبیعیات کہتے ہیں اور جس میں حس اور ہیجیج خارجی کے قوانین تلازم کا مطالعہ کیا جاتا ہے، جس کے ذریعہ سے یہ ہیجیج ہوتی ہیں (۲) ادراکات مکانی کی انکے حسی عناصر میں تحلیل (۳) سادہ ترین اعمال ذہنی کی مدت کی پیمائش (۴) حسی تجربوں اور ان کے زمانی و مکانی وقفو کی یاد اور اعادہ کی صحت (۵) وہ طریقہ جس کے مطابق ذہنی حالتیں ایک دوسرے کو متاثر کرتی ہیں یعنی ایک دوسرے کا اعادہ کرتی ہیں، ایک دوسرے کے اعادہ کو روکتی ہیں وغیرہ۔ (۶) واقعات کی وہ تعداد جس کا شعور کو ایک وقت میں وقوف ہوسکتا ہے (۷) مسک اور ذہول کے اساسی قوانین۔ یہ بات بھی ضرور بتلادینی چاہیئے کہ ان میدانوں میں سے بعض میں ان مساعی کے مقابلہ میں جو ان پر صرف ہوئی ہیں بہت کم نظری ثمرات مرتب ہوے ہیں۔ مگر حقائق تو حقائق ہی ہیں۔ اگر ہم کو ان کی کافی تعداد ملجائے تو یہ لازماً متحد ہو جائینگی۔ ہر سال نئی زمین کو زیر کاشت لایا جائیگا۔ اور نظری نتائج میں اضافہ ہوگا۔ فی الحال اختیاری طریقہ نے جس حد تک کہ یہ محض اس کام کا ذخیرہ ہے جو اب تک ہو چکا ہے ہمارے علم کی شکل کو بالکل بدلدیا ہے۔

تقابلی طریقہ تقابلی طریقہ تاملی و اختباری طریقوں کا تتمہ ہے۔ اس طریقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ معمولی تاملی نفسیات کو مسلم مانتا ہے لیکن جن حالتوں میں تاملی نفسیات کی عام خصوصیات کی اصل اور ان کی باہمی متابعت سے بحث ہوتی ہے، وہاں مظہر زیر بحث کا تمام ممکنہ تغیرات و ترکیبات میں پتہ لگانا نہایت اہم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حیوانات کی جبلتوں

کی تحقیق کی جاتی ہے، کہ اس سے ہماری جبلتوں پر روشنی پڑتی ہے اور شہد کی مکھیوں اور چیونٹیوں کی استدلالی قوتوں، وحشیوں بچوں پاگلوں مخبوط الحواسوں بہروں اندھوں مجرموں، اور عجیب خصوصیات کے آدمیوں کے اذہان کا مطالعہ کیا جاتا ہے تاکہ ان کی مدد سے خود ہماری ذہنی زندگی کے کسی شعبے پر روشنی پڑ سکے۔ علوم حکمیہ اخلاقی وسیاسی معاہد اور زبانوں کی تاریخ کا ذہنی نتائج ہونے کی حیثیت سے اسی غرض کے لئے مطالعہ کیا جاتا ہے مسٹر ڈارون اور مسٹر گیلٹن نے اسی غرض کیلئے سوالات گشتیوں کی صورتمیں ان لوگوں کے نام شائع کئے ہیں، جن کے متعلق خیال تھا کہ یہ جواب دے سکیں گے۔ یہ دستور پھیل گیا ہے، اور ہمارے لئے یہ مفید ہوگا، اگر آئندہ پشت کے لوگ اس قسم کی گشتیوں کو لاطائل بکواس خیال نہ کرنے لگیں۔ فی الحال معلومات ہیں اضافہ ہو رہا ہے۔ اور نتائج بر آمد ہوتے جاتے ہیں۔ تقابلی طریقہ میں غلطی کے بہت اندیشے ہیں۔ جانوروں وحشیوں اور بچوں کی نفسی حالت کی ترجمانی بالکل قیاسی تکوین کے مساوی ہوتی ہے۔ اس میں محقق کی شخصی مساوات کا عموماً کوئی قاعدہ نہیں ہوتا۔ اگر ایک وحشی کی حرکات سے مشاہدہ کرنے والا، غیر معمولی طور پر چونک پڑے، تو اس کے متعلق کہدیا جائے گا، کہ اس کے اندر کوئی اخلاقی یا مذہبی احساس نہیں ہے۔ اگر بچہ اپنی نسبت غائب میں کلام کرتا ہو، تو اس کے متعلق یہ فرض کرلیا جائیگا، کہ اس کو کوئی شعور ذات ہے ہی نہیں۔ پہلے سے قواعد بیان نہیں کئے جاسکے۔ تقابلی مشاہدات کے قطعی ہونے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ یہ کسی پہلے سے موجود مفروضہ کی جانچ کے لئے استعمال کئے جائیں۔ پس اس حالت میں یہی ضروری ہے کہ جس قدر فراست تم میں ہو استعمال کرو، اور جس قدر صفائی و راستبازی سے ممکن ہو کام لو۔

نفسیات میں غلطی کے امکانات

پہلا امکان تو زبان کے گمراہ کن اثر کی بناپر عالم وجود میں آتا ہے۔ زبان در اصل ان لوگوں میں عالم وجود میں آئی تھی، جو نفسیاتی نہ تھے۔ اور اس زمانہ میں اکثر آدمی تقریباً محض خارجی اشیا کے اسمار سے کام لیتے ہیں۔ ہمارے زندگی کے بڑے جذبات غصہ محبت

خوف نفرت امید اور ہماری ذہنی فعلیت کی نہایت فہمیدہ نفسیات مثلاً یاد رکھنا
امید کرنا جاننا خواب دیکھنا جمالیاتی احساس کی وسیع ترین اقسام کے مثلاً خوشی،
افسوس لذت صرف یہی اس قسم کے واقعات ہیں، جن کے لئے زبان میں
خاص الفاظ ہیں یہ سچ ہے کہ حس کی ابتدائی کیفیات مثلاً چمک بلند سرخ نیلا
گرم سرد ذہنی اور خارجی دونوں معنی میں استعمال ہو سکتے ہیں۔ یہ خارجی اوصاف
کے لئے بھی ہیں، اور ان احساسات کے لئے بھی ہیں جو ان سے پیدا ہوتے
ہیں۔ مگر اصلی مفہوم خارجی ہی ہے۔ آج تک ہم کو بہت سی حسوں کو ان چیزوں کے
نام سے ظاہر کرنا پڑتا ہے، جن سے یہ اکثر ہوتی ہیں۔ نارنجی رنگ بنفشے کے پھولوں
کی خوشبو، پنیر کا سا ذائقہ، گرج کی سی آواز، آگ جیسی جُستی وغیرہ میرے مدعا کو ظاہر
کر دینگے۔ تجربی مصنفین کو ایسے مغالطوں پر زور دینے کا بہت شوق ہوتا ہے،
جن میں ذہن زبان کی وجہ سے مبتلا ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں، جب کبھی کسی خاص
مجموعہ مظاہر کے ظاہر کرنے کے لئے لفظ بناتے ہیں تو ہمارے مظاہر سے ماورا
کسی سکونی شئے کے فرض کر لینے کا امکان ہوتا ہے، جس کا وہ لفظ نام ہوتا
ہے۔ لفظ کے نہ ہونے کی وجہ سے ہمارے اس کے برعکس غلطی کے مرتکب ہونے
کا امکان ہوتا ہے۔ اس وقت ہم یہ فرض کرنے پر مائل ہوتے ہیں، کہ کوئی شئے
نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ہم ان مظاہر کو نظر انداز کر لیتے ہیں جن کا وجود ہم سب
کے نزدیک مسلم ہوتا اگر ہم ان کو زبان میں عموماً تسلیم کرتے یا سنتے۔ بے نام
کی شئے پر توجہ کا مرکوز کرنا دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے اکثر علمائے نفسیات کی
تشریحی تصانیف میں ایک قسم کا خالی پن پیدا ہو گیا ہے۔

مگر خالی پن سے بھی بدترعیب نفسیات کے معمولی زبان پر مبنی ہونے
سے پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ ہم اپنے خیال کا نام اس کے معروضات سے
رکھتے ہیں۔ اس لئے ہم سب کے سب یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جیسے معروضات
ہیں ویسا ہی خیال ہوگا۔ چند علیحدہ علیحدہ چیزوں کا خیال کر کے ممیز ٹکڑوں یا
تصورات ہی پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ ایک مجرد یا کلی معروض صرف ایک مجرد
و کلی تصور ہی ہو سکتا ہے۔ جس طرح ہر معروض آتا جاتا ہے، فراموش ہو سکتا

ہے، اور پھر اس کا خیال کیا جا سکتا ہے، اس لئے اس کے خیال میں بھی ایسی آزادی، عینیت اور حرکت ہوتی ہے۔ معروض ہتوالی کو خیال ہتوالی سمجھ لیا جاتا ہے اور پیچیدگی ہموجودیت اور تسلسل کے ادراکات کو ادراکات کی پیچیدگی ہموجودیت اور تسلسل پر مبنی سمجھ لیا جاتا ہے۔ ذہنی چشمہ کی مسلسل روانی کو قربان کر دیا جاتا ہے اور اس کی جگہ سالمانیت یا روڑوں سے تعمیر کرنے کی تجویز کا وعظ کیا جاتا ہے جس کی موجودگی کے لئے کوئی تائی وجہ پیش نہیں کی جا سکتی اور جس سے ہر قسم کی دشواریاں اور تناقض پیدا ہوتے ہیں، جو متعلم کے ذہن کے لئے ورنہ پریشانی ہوتے ہیں۔

اس کے معنی یہ ہیں، کہ ہم اس تمام انگریزی نفسیات کو جو لاک اور ہیوم سے ماخوذ ہے، اور اس تمام جرمن نفسیات کو جو ہربارٹ سے ماخوذ ہے، جس حد تک یہ دونوں تصورات کو، ایسی منفرد ذہنی وحدتیں کہتے ہیں، جو آتی جاتی ہیں، ناقص ٹھہراتے ہیں۔ امثلہ سے یہ بات اور واضح ہو جائے گی فی الحال ہماری نفسیاتی نظر اور خرابیوں سے خراب ہو رہی ہے۔

نفسیاتی کا مغالطہ نفسیاتی کے لئے اس ذہنی واقعہ کے متعلق جس کی نسبت وہ بیان دیتا ہے سب سے بڑا اچھندا خود اس کا نقطۂ نظر ہوتا ہے۔ اس کو آئندہ چلکر میں نفسیاتی کا مغالطہ کہونگا۔ یہاں بھی کچھ خرابی زبان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ نفسیاتی جیسا کہ ہم (صفحہ ۱۸۳) پر بیان کر چکے ہیں اس ذہنی حالت سے جس کے متعلق وہ گفتگو کرتا ہے، باہر ہوتا ہے یہ اور اس کا معروض دونوں اس کے لئے معروض ہوتے ہیں اب جب یہ وقوفی حالت ہوتی ہے (ادراک خیال، تعقل وغیرہ) تو معمولاً اس کے پاس اس کے موسوم کرنے کا سوائے اس کے کوئی اور طریقہ نہیں ہوتا کہ یہ فلاں شئے کا خیالی ادراک وغیرہ ہے۔ اس دوران میں وہ اسی معروض کو اپنے طریق پر جانتا ہے، اور نہایت آسانی سے یہ فرض کرنے لگتا ہے، کہ اس کا خیال بھی اس کو اسی طرح جانتا ہے، جس طرح سے کہ میں جانتا ہوں۔ حالانکہ اکثر یہ بات حقیقت سے بہت دور ہوتی ہے۔ ہماری

سائنس میں اس کی وجہ بہت سی نہایت جھوٹی پیچیدگیاں اور دشواریاں پیدا ہوگئی ہیں۔ احضاری و استحضاری ادراک کا نام نہاد سوال، یعنی آیا ایسا معروض ذہن کے سامنے ہوتا ہے، جو اپنا، اپنی جھوٹی تمثال سے خیال کرتا ہے، یا براہ راست اور بغیر کسی تمثال کے خیال کرتا ہے۔ اسمیت و تعقلیت کا سوال یعنی یہ سوال جب ذہن کے سامنے انتہا کا ایک عام تعقل ہوتا ہے، تو یہ کس صورت میں ذہن کے سامنے ہوتی ہیں۔ یہ سوالات اگر نفسیاتی کے مغالطہ کو خارج کر دیا جائے تو کچھ دشوار نہیں ہے۔ (انشاءاللہ باب ۱۲ میں ہم اسکو ثابت کرینگے)۔

نفسیاتی کے مغالطہ کی دوسری قسم یہ مفروضہ ہے کہ جس ذہنی حالت کا مطالعہ کیا جارہا ہے، اس کو خود اپنا اسی طرح شعور ہونا چاہیئے جس طرح نفسیاتی کو اس کا شعور ہوتا ہے۔ ذہنی حالت کو خود اپنا صرف داخل سے وقوف ہوتا ہے۔ یہ صرف اپنے مافیہ پر قابض ہوتی ہے، اور اس کے علاوہ اور کسی شے سے اسکو تعلق نہیں ہوتا۔ برخلاف اسکے نفسیاتی اس سے باہر سے واقف ہوتا ہے اور اسکو اسکے ہر شے سے تعلقات معلوم ہوتے ہیں۔ خیال صرف اپنے معروض کو دیکھتا ہے، نفسیاتی خیال کے معروضات کو بھی دیکھتا ہے، خود خیال کو بھی اور ممکن ہے باقی کل دنیا کو بھی دیکھے۔ لہذا ہمیں ایک نفسیاتی کے نقطہ نظر سے ذہنی حالت پر بحث کرتے ہوے بہت ہوشیاری سے کام لینا چاہیئے۔ اور اس میں ایسی چیزوں کو داخل نہ کرنا چاہیئے، جو صرف ہمارے لئے موجود ہوتے ہیں۔ ہم کو کسی شے کے شعور کو خود شعور نہ بنا دینا چاہیئے۔ اور اس کے خارجی اور طبیعی علائق کو دیگر واقعات عالم کے ساتھ ان معروضات میں داخل نہ کرنا چاہیئے، جن کا اس کو وقوف ہوتا ہے اگرچہ نقاط نظر کا یہ خلط بہت معمولی معلوم ہوتا ہے مگر اس میں شک نہیں کہ یہ بھی ایسا پھندا ہے، جس میں پھنسنے سے کوئی نفسیاتی ہمیشہ بچا نہیں رہا ہے، اور بعض گروہوں کی تو یہ دیگر کل ہی کائنات ہوتی ہے۔ اس کے لطیف گمراہ کن اثر سے خود کو جتنا بھی محفوظ رکھا جائے کم ہے۔

خلاصہ اس باب کا خلاصہ یہ ہے کہ نفسیات یہ فرض کرتی ہے، کہ افکار و خیالات بتدریج ہوتے ہیں۔ اور یہ ایسے عالم میں

معروضات سے واقف ہوتے ہیں جن سے نفسیاتی بھی واقف ہوتا ہے۔ یہ افکار موضوعی معطیات ہیں جن سے کہ وہ بحث کرتا ہے، اوران کے علاوہ وہ انکے ان تعلقات سے بحث کرتا ہے جو انکوا پنے معروضات کے ساتھ دماغ کے ساتھ اور باقی عالم کے ساتھ ہوتے ہیں۔ یہ علم النفس کا موضوع بحث ہیں۔ اس کے طریقے حسب ذیل ہیں۔ تامل، اختیار، ومقابلہ۔ لیکن ہماری ذہنی حالتوں کے متعلق تامل یقینی وقطعی رہبر نہیں ہے۔ نفسیاتی الفاظ ولغات کی کمی خصوصاً بعض حالتوں کے نظر انداز کر دینے کا موجب ہوتی ہے۔ اور اسی کی بنا پر بعض پہ اس طرح سے بحث کی جاتی ہے کہ گو یا وہ خود سے اور اپنے معروضات دونوں سے واقف ہوتی ہیں، جو ایک خوف ناک مغالطہ ہے۔

باب (۸)

(۵)

ذہن کا تعلق دیگر اشیا کے ساتھ

چونکہ نفسیات کے لئے ذہن ایسے عالم کی شے ہے جس میں اور اشیاء بھی ہیں، اس لئے اُن اشیاء سے جو اسکو تعلق ہے، اس کا بھی مطالعہ کرنا چاہیئے۔ سب سے پہلے دیکھنا چاہیئے، کہ اس کو زمانی علائق کے ساتھ کیا تعلق ہے؟

زمانی علائق

اذہان سے جس طرح ہم واقف ہیں، وہ عارضی وجود ہولتے ہیں۔ یہ امر کہ آیا میرے ذہن کا میرے جسم کی پیدائش سے پہلے وجود تھا یا اس کے فنا ہونے کے بعد اس کا وجود باقی رہیگا؟ یہ ایسے مسائل ہیں، جن کا تصفیہ حکمی واقعات سے نہیں بلکہ عام فلسفہ یا دینیات سے ہو سکتا ہے۔ میں تاہم نہاد روحانیت کے واقعات کو نظر انداز کرتا ہوں، کیونکہ ہنوز یہ تصفیہ طلب ہیں۔ علم طبیعی کی حیثیت سے نفسیات اپنے آپ کو موجودہ زندگی تک محدود رکھتی ہے، جس میں ہر ذہن ایک جسم کے ساتھ وابستہ نظر آتا ہے، جس کے واسطہ سے اسکے مظاہر عالم وجود میں آ لتے ہیں۔ پس موجودہ عالم میں اذہان ایک دوسرے سے پہلے ایک دوسرے کے بعد اور ایک دوسرے

کے ساتھ ایک مشترک ظرف یعنی زمانہ میں ہوتے ہیں زمانہ سے ان کو بہ حیثیت مجموعی کیا تعلق ہے، اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ زمانہ میں انفرادی شعور کی جو زندگی ہے، اس میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وقفات ہوتے رہتے ہیں۔ اسلئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے ؛

کیا ہم کبھی قطعاً بے شعور ہو سکتے ہیں ؟

اس سوال کا مطالعہ بھی بہت ضروری ہے۔ نیند، غشی، غفلت صرع اور دوسری بیہوشی کی حالتیں ہم پر طاری ہوتی ہیں اور بڑے وقفات لے لیتی ہیں مگر ان کے باوجود ہم ایک شخص کی ذہنی تاریخ کو ایک ہی کہتے ہیں۔ اور اگر ایک مرتبہ خلل پڑنے کو تسلیم کر لیا جائے، تو کیا یہ ممکن نہیں ہے، کہ یہ وہاں بھی موجود ہوتی ہو، جہاں کہ ہم کو اس کا شبہ نہیں ہوتا۔ اور شاید لطیف شکل میں مسلسل رہتی ہو ؟

ایسا ہو سکتا ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ موضوع کو اس کا علم نہ ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایتھر دیکر ہم پر جراحی عمل کیا جاتا ہے، اور ہم کو شبہ تک نہیں ہوتا کہ ہمارے شعور میں کوئی وقفہ واقع ہوا ہے۔ وزیرے اس کے دونوں سرے نہایت صفائی کے ساتھ جڑ جاتے ہیں۔ صرف زخم دیکھ کر ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم ایسے زمانہ میں بھی زندہ رہے ہیں، جو ہمارے فوری شعور کے لئے موجود نہ تھا۔ نیند میں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہمیں خیال ہوتا ہے کہ سوئے نہیں، اور ہم کو صرف گھڑی دیکھ کر اس امر کا یقین ہوتا ہے، کہ ہمارا خیال غلط ہے۔ پس یہ ممکن ہے، کہ ہم خارجی اور حقیقی زمانہ میں زندہ ہوں ایسے زمانہ میں جس کو وہ نفسیاتی جانتا ہے، جو ہمارا مطالعہ کر رہا ہے اور ہم کو خود اس کا احساس نہو، اور نہ ہم اس کا کسی خارجی علامت سے استنباط کر سکتے ہوں۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کب ہوتا ہے کیا شعور فی الحقیقت غیر مسلسل ہے۔ اور اس میں نفسیاتی کے نقطۂ نظر سے مسلسل وقفات ہوتے رہتے ہیں، اور پھر اس کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، اور کیا یہ خود کو ایسے مغالطہ سے مسلسل معلوم ہوتا ہے، جو حیاتی چکر کے مغالطہ کے مماثل ہے۔ کیا یہ اکثر اوقات خارجی طور پر اسی قدر مسلسل ہوتا ہے جس قدر کہ یہ داخلی طور پر معلوم

ہوتا ہے "۔

یہ اقرار کرنا پڑتا ہے، کہ ہم اس سوال کا کوئی قطعی جواب نہیں دے سکتے۔ اتباع ڈیکارٹ جن کا یہ خیال ہے، کہ روح کا اصل اساس فکر ہے، اس میں شک نہیں کہ اس کو اولی طور پر حل کر سکتے ہیں، اور غیر محسوس وقفات کی یا تو ہمارے معمولی حافظہ کے عارضی بطلانات سے، یا شعور کے کم از کم ہو جانے سے توجیہہ کر سکتے ہیں جس حالتیں اس کو صرف موجود ہونیکا احساس ہوتا ہے، اور ذہن پر کوئی ایسی بات منقوش نہیں ہوتی جسکا بعد میں احیا ہو سکے۔ تاہم اگر کوئی شخص روح اور اسکی اصل کے متعلق یقین نہ رکھتا ہو، تو وہ ظاہر کو حقیقت سمجھ سکتا ہے اور یہ تسلیم کر سکتا ہے جسم اور نفس دونوں محو خواب ہو جاتے ہیں

اس آخری نظریہ کا سب سے نمایاں خامی لاک تھا۔ اور جن صفحات میں وہ ڈیکارٹیوں کے اس یقین کی تردید کرتا ہے، وہ اس کے دلچسپ ترین ہیں۔ "وہ بچہ کا ہر ایک جھوکہ ان لوگوں کے نظریہ کی تردید کرتا ہے، جو اس بات کی تعلیم دیتے ہیں کہ ان کی روح ہر وقت مصروف رہتی ہے"۔ اس کو یہ بات باور نہیں آتی کہ انسان بہت آسانی کے ساتھ بھول جاتے ہیں۔ ایم جیوفرے اور سر ولیم ہیملٹن اسی طرح تجربی طور پر اعتراض کرتے ہوئے مخالف نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ اس کی وہ مختصراً مندرجہ ذیل وجوہ بیان کرتے ہیں :

"خواب خرامی میں خواہ وہ فطری ہو یا پیدا کیجائے اکثر ذہنی فعلیت کا کافی اظہار ہوتا ہے، اور اسکے اندر جو کچھ ہوتا ہے انسان اس کو بالکل بھول جاتا ہے"۔

کتنی ہی غفلت کی نیند کیوں نہ سوتے ہوں جب ہم کو بیدار کیا جاتا ہے، تو ہم خواب دیکھتے ہوئے بیدار ہوتے ہیں۔ معمولی خواب بیدار ہونے کے بعد چند منٹ تک یاد رہتے ہیں۔ اس کے بعد ہم ان کو قطعاً بھول جاتے ہیں۔"

اکثر بے خیالی میں ایسا ہوتا ہے، کہ ہمارے سامنے ایسے حالات و تمثالات آتے ہیں، جو ایک لمحہ کے بعد ہم کو یاد نہیں رہتے"۔

جاگتے وقت عادتی شوروں وغیرہ کے متعلق ہماری بے حسی سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم ایسی چیزوں کی طرف بے توجہ ہو سکتے ہیں، جن کا ہم کو احساس

ہوتا ہے، اسی طرح سے نیند میں بھی ہم عادی ہو جاتے ہیں۔ اور آواز سردی حس وغیرہ کی اُن حسوں کے باوجود سوتے رہتے ہیں جو ابتداءً ہماری کامل نیند میں حائل ہوتی تھیں۔ ہم ان کی طرف سے نیند میں بھی اسی طرح بے توجہ رہنا سیکھ جاتے ہیں، جس کی جاگتے ہوئے ہم کو عادت ہو جاتی ہے۔ محض حسی ارتسامات گہری اور خفیف دونوں طرح کی نیند کی حالت میں یکساں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ فرق بظاہر سوتے ہوئے ذہن کے اس فیصلہ کی بنا پر ہونا چاہئے کہ یہ قابل اعتنا نہیں ؛

یہ امتیاز بیماروں کی نرسوں اور چھوٹے بچوں کی ماؤں سے بھی ظاہر ہوتا ہے، جو غیر متعلق شعور میں سوتی رہتی ہیں۔ لیکن مریض یا بچے کی خفیف سے حرکت پر بھی جاگ جاتی ہیں۔ اس آخری واقعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ آلات حس پر اصوات کا ارتسام ہوتا ہے ؛

اکثر اشخاص کو نیند میں وقت کے گذرنے کا بہت اچھا اندازہ ہوتا ہے وہ روزانہ جو وقت مقرر کر لیتے ہیں، ٹھیک اسی وقت اور اسی منٹ پر اٹھ جاتے ہیں بشب کو غیر معمولی طور پر جس وقت کا خیال کر کے سوتے ہیں، اسی وقت بیدار ہو جاتے ہیں۔ وقت کا علم (جو اکثر شعور بیدار کے علم سے بھی زیادہ صحیح ہوتا ہے) اگر اس دوران میں ذہنی فعلیت نہ ہوتی تو کیونکر ممکن ہوتا ؛

یہ مشہور وجوہ ہیں اس امر کے تسلیم کرنے کے کہ ذہن عمل کرتا رہتا ہے اگرچہ انسان بعد میں واقعہ کو بھول جائے۔ چند سال کیا بلکہ چند ماہ ہوئے ہیں کہ اختناق الرحم کی مریضوں اور تنویم کے معمولوں کے حیرت انگیز مشاہدات سے اس موضوع میں اضافہ ہوا ہے۔ ان سے ایسے مقامات پر نہایت ہی ترقی یافتہ شعور کا وجود ثابت ہوتا ہے، جہاں اس کا شبہ بھی نہیں ہوتا تھا۔ ان مشاہدات سے فطرت انسانی پر ایسی حیرت انگیز روشنی پڑتی ہے کہ مجھے ان کو ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہئے یہ امر کہ چار مختلف مشاہد ایک ہی نتیجہ پر متفق ہیں، ہمارے نتیجہ کے تسلیم کرنے کے لئے کافی سبب ہو سکتا ہے ؛

اختناق الرحم کی بے شعوری | اس بیماری میں جو مبتلا ہوتے ہیں انتہائے شدت

میں ان سے اکثر یہ علامت ظاہر ہوتی ہے، کہ جسم کے مختلف حصوں اور مختلف اعضا کی حسیت بدل جاتی ہے۔ عموماً یہ تغیر کمی حس یا بے حسی کی جانب ہوتا ہے۔ ایک یا دونوں آنکھیں کور ہو جاتی ہیں، یا رنگ کا احساس جاتا رہتا ہے۔ یا نیم کوری (نصف ساحت نظر کی کوری) لاحق ہو جاتی ہے۔ یا ساحت نظر سکڑ جاتا ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ سماعت، ذائقہ بوجزداً یا کلیتہً مفقود ہو جائیں، اس سے بھی زیادہ نمایاں جلدی بے حسی ہوتی ہے۔ قدیم زمانہ کے جادوگرنیوں کا پتہ چلانے والے جو مہر شیطانی کی تلاش کرتے تھے جلد پر ان بے حس قطعات کے موجودگی سے واقف ہو گئے تھے۔ انکی طرف زمانہ حال کی طب کے دقیق طبی امتحانات سے پھر توجہ مبذول ہوتی ہے، یوں تو یہ جسم کے کسی حصے میں ہوسکتے ہیں لیکن ان سے جسم کے ایک رخ کے متاثر ہونے کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سر سے لیکر ایڑی تک ایک پہلو متاثر ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں متاثر پہلو اور اچھے پہلو میں ایک بین حد فاصل ہوتی ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہاتھوں پاؤں چہرے کی کل جلد، مخاطی جھلیاں عضلات مفاصل سب کے سب بے حس ہو جاتے ہیں۔ اور باقی حیاتی افعال میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوتا۔

اس قسم کی اختناقی بے حسیوں کو مختلف اعمال کے ذریعے بالکل رفع کیا جاسکتا ہے۔ حال ہی میں یہ دیکھا گیا ہے کہ مقناطیسی دھات کے ٹکڑے یا بیٹری کے بر قیئے جب جلد کے قریب لائے جاتے ہیں تو ان میں یہ خاص قوت ہوتی ہے، اور جب ایک پہلو اس طرح سے اچھا ہو جاتا ہے، تو یہ دیکھا گیا ہے کہ بے حسی دوسری جانب منتقل ہو جاتی ہے، جو اس وقت تک اچھی تھی۔ اب مقناطیسوں اور دھاتوں کے یہ اثرات براہ راست ان کے عضویاتی فعل پر مبنی ہوتے ہیں، یا مریض کے ذہن پر کسی پہلے اثر پر مبنی ہوتے ہیں (مثلاً انتظاری توجہ یا انتقال ذہن) اس امر کا ہنوز تصفیہ نہیں ہوا ہے۔ حسیت کو اس سے بھی بہتر طریق پر ایک اور شئے بیدار کرتی ہے، اور یہ تنویم کی بیخودی ہے جس میں اکثر اس قسم کے مریض لائے جاسکتے ہیں، اور جس میں ان کی کھوئی ہوئی حسیت اکثر کلیتہً واپس آجاتی ہے۔ اس قسم کی حسیت کی حالتیں بے حسی کے بعد آتی رہتی

ہیں۔ لیکن مسٹر پیری جینٹ اور اے بنٹ نے ثابت کیا ہے، کہ بے حسی کی حالتوں میں اور ان کے ساتھ بے حس حصوں میں، ایک حسیت ثانوی شعور کی صورت میں بھی موجود ہوتی ہے، جو اصلی و معمولی شعور سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے، مگر جس میں بیدار ہونے کی قابلیت ہوتی ہے اور اس کے وجود کو مختلف عجیب و غریب طور پر ثابت کرتی ہے ؛

ان میں سب سے بڑا طریقہ وہ ہے جس کو مسٹر جینیٹ طریقہ انتشار کہتے ہیں۔ ان مریضوں کی ساحت توجہ بہت تنگ ہوا کرتی ہے اور یہ ایک وقت میں ایک شے سے زیادہ کا خیال نہیں کر سکتے۔ جب وہ کسی شخص سے گفتگو کرتے ہیں تو اور تمام باتوں کو بھول جاتے ہیں۔ مسٹر جینٹ کہتے ہیں کہ جب لیوسی براہ راست کسی سے گفتگو کرتی تھی تو وہ کسی اور کی آواز سننے سے قاصر رہتی تھی۔ اگر کوئی اس کے پیچھے کھڑے ہو کر اس کو آواز دے اس کے کان میں پکار کر گالی دے، تو بھی وہ اس کی طرف نہ مڑے گی۔ خواہ اس کے سامنے کھڑا ہو جائے، اس کو کچھ چیز دکھائے، اس کو چھوئے وغیرہ تو بھی اس کی طرف منعطف نہوگی، جب آخر کار اس کی توجہ منعطف ہوگی تو اس کو یہ خیال ہوگا کہ یہ شخص ابھی کمرے میں داخل ہوا ہے، اور وہ اسی طرح سے علیک سلیک کریگی۔ اس فراموشی کی وجہ سے ممکن ہے کہ نامناسب اشخاص کی موجودگی کا خیال کئے بغیر وہ اپنے تمام راز بہ آواز بلند کہدے ؛

مسٹر جینٹ کا تجربہ ہے، کہ اس قسم کے متعدد موضوعوں میں، جب وہ ایسی حالت میں مریض کے پاس آئے، کہ وہ تیسرے شخص سے باتوں میں مصروف ہوں اور ان کو آہستہ سے مخاطب کیا اور کہا کہ اپنا ہاتھ اٹھا لو یا اور کسی سادہ کام کے کرنے کو کہا تو وہ اس حکم کی تعمیل کرتے ہیں۔ اگرچہ ان کی بولنے والی عقل اس کے محسوس کرنے سے بالکل بے خبر ہوتی ہے۔ ایک شے دوسری شئے کی طرف لا کر انھوں نے اپنے آہستہ سے کہے ہوئے سوالات کا اشارہ کے ذریعہ سے جواب بھی پایا اور اگر ان کے ہاتھ میں پنسل دیدی گئی، تو تحریری جواب بھی حاصل کیا۔ اس اثنا میں اصلی شعور گفتگو میں مصروف

رہا۔ اور اس کو ہاتھ کے اعمال کا بالکل وقوف نہیں ہوا ہے۔ ان افعال
کو جس شعور نے انجام دیا، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ بالائی شعور کے معاملات
سے بالکل متاثر نہیں ہوا۔ خود بخود لکھنے کے ذریعہ سے ثانوی شعور کی موجودگی
کا جو ثبوت دیا جاتا ہے، وہ بالکل واضح و قرین عقل ہے۔ مگر اور بہت سے واقعات
سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ میں ان کو اجمالاً بیان کئے دیتا ہوں، جن
سے متعلم کو غالباً اس بات کا یقین ہو جائیگا؛

اس قسم کے موضوعوں کا بظاہر بے حس ہاتھ، اکثر امتیاز کے ساتھ
اپنے کو اس شے کے مطابق کر لیتا ہے، جو کچھ اس میں رکھی جاتی ہے۔ پنسل
سے یہ لکھنے کی حرکتیں کرتا ہے۔ قینچی میں یہ اپنی انگلیاں رکھتا اور اس کو کھولتا
اور بند کرتا ہے وغیرہ۔ مگر شعور اصلی اگر یہ نظر سے اوجھل ہو تو اس دوران میں یہ بتانے
سے قاصر ہوتا ہے، کہ آیا ہاتھ میں کچھ ہے بھی کہ نہیں۔ میں لیونی کے بے حس ہاتھ
میں عینک دیتا ہوں۔ یہ ہاتھ اس کو کھولتا اور اسے ناک کی طرف لیجاتا ہے۔
لیکن ہاتھ ناک تک پہنچنے نہیں پاتا کہ آنکھوں کو اس کا احساس ہوتا ہے، وہ
اس کو دیکھتی ہیں، اور پریشان ہو کر رہ جاتی ہیں، وہ کہتی ہے کہ ہائیں! یہ میرے
بائیں ہاتھ میں عینک کیوں ہے۔ بعض مخبوط معمولات کی بظاہر بے حس جلد اور ذہن
میں مسٹر بنٹ نے حیرت انگیز تعلق دیکھا ہے۔ جو چیزیں ہاتھ میں دی گئیں ان
کا احساس نہیں ہوا، بلکہ خیال ہوا جو بظاہر بصری حدود میں ہوا تھا، اور
موضوع نے کسی طرح سے بھی ان کو ان کے نقطۂ آغاز یعنی ہاتھ کی حس سے
منسوب نہیں کیا۔ کنجی یا چاقو کو جب اس کے ہاتھ میں رکھا جاتا، تو اس سے
کنجی اور چاقو کے تصورات پیدا ہوتے، مگر ہاتھ کو کسی شے کا احساس نہ ہوتا۔
اسی طرح سے جب عامل ہاتھ کو یا انگلی کو تین یا چھ دفعہ موڑتا، یا اس کو
تھپتھپاتا تو اس کو ۳ یا ۶ کے ہندسوں کا خیال ہوتا، مگر ہاتھ کو کسی شے کا احساس
نہ ہوتا؛

بعض اشخاص میں اس سے بھی عجیب تر مظہری مشاہدہ ہوا ہے جو
اس عجیب خرق کو یاد دلاتا ہے، جس کو رنگین سماعت کہتے ہیں جس کی

مثالوں کو حال ہی میں باہر کے مصنفین نے نہایت احتیاط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ اشخاص ان ارتسامات کو دیکھتے تو تھے، جو ہاتھ کو ہوتے تھے۔ مگر ان کے محسوس کرنے سے قاصر تھے، جو شے نظر آتی تھی اس کا ہاتھ سے تعلق نہیں معلوم ہوتا تھا۔ بلکہ ایک اور سب چیزوں کی طرح سے نظر آتی تھی۔ اس بات پر مریضہ اور بھی متحیر ومتعجب ہوتی تھی۔ مریضہ کے بے حس ہاتھ کو پردے کے پیچھے چھپا کر اس سے کہا گیا کہ دوسرے پردے کی طرف دیکھئے اور بتائیے کہ آیا اس پردے کے پیچھے اسکو کچھ نظر آتا ہے جتنی مرتبہ بے حس ہاتھ کو اٹھایا گیا یا چھوا گیا اتنے ہی اعداد کا احساس ہوا۔ جس قسم کے رنگین خطوط ہتیلی پر بنائے گئے، ویسے ہی رنگین خطوط واشکال نظر آئے۔ ہاتھ کی انگلیوں اور ہاتھ کو جب چھیڑا گیا تو یہ نظر آیا کہ اس پر چیزیں رکھی گئیں۔ وہ دکھائی دیں مگر خود ہاتھ کو کوئی احساس نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس میں تصنع کا بھی امکان ہے۔ مگر ایم بنٹ اس توجیہہ کو اس قسم کی حالتوں میں قرین قیاس تسلیم نہیں کرتے؛

ڈاکٹر ہمارے لمس کی ذکاوت کا عموماً نقاط پرکار کے ذریعہ سے اندازہ کیا کرتے ہیں۔ عموماً دو نقطے اس وقت ایک محسوس ہوتے ہیں، جب وہ ایک دوسرے سے اس قدر قریب ہوتے ہیں، کہ امتیاز ناممکن ہوتا ہے۔ لیکن جلد کے ایک مقام پر پرکار کے نقاط کے مابین جو فاصلہ بہت کم معلوم ہوتا ہے ممکن ہے دوسرے مقام پر وہ بہت زیادہ معلوم ہو۔ پشت کے وسط میں یاران پر ۳ انچ سے کم فاصلہ بہت کم ہوتا ہے۔ انگلی کے سرے پر ۱/۲ انچ فاصلہ بہت کافی ہوتا ہے۔ اب اس اصلی شعور کے ذریعہ سے اس طرح امتحان کر کے جو ہمارے منھ کے ذریعہ بولتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کل ساحت پر بھی قابض ومتصرف ہے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص کی کسی خاص مقام کی جلد بالکل بے حس ہے، اسی جلد کا جب ثانوی یا تحت الشعور سے امتحان کرتے ہیں تو اس میں بہت اچھی حسیت معلوم ہوتی ہے، جس کا اظہار لکھنے یا ہاتھ کی حرکات سے خود بخود ہو جاتا ہے۔ ایم بنٹ ایم پیری جینٹ اور ایم جیولیس جینٹ

سب کی یہی تحقیق ہے، کہ معمولہ کو جب چھوا جاتا ہے تو یہ ایک یا دو لفظوں کی طرف اس طرح اشارہ کرتی ہے جیسے کہ اس کی حالت بالکل تندرست آدمیوں کی سی ہو۔ وہ اس کی طرف ان حرکات سے اشارہ کرتی ہے، اور خود حرکات کے متعلق اسکی اصلی ذات اسیطرح بے خبر ہو گی جس طرح کہ اس واقعہ سے کہ انھوں نے اشارہ کیا ہے، کیونکہ جو بات تحت الشعور کو خود بخود ہاتھ کے حرکت دینے پر آمادہ کرتی ہے، اس سے وہ شعور بالکل بے خبر ہوتا ہے جو منھ کو استعمال کرتا ہے۔

مسٹر برنہم اور پیٹرس نے بھی ایسے مشاہدات کے ذریعہ سے جو اسقدر پیچیدہ ہیں، کہ ان کو اس موقع پر بیان نہیں کیا جاسکتا، ثابت کیا ہے کہ اختناق الرحم کی کوری دراصل کوری ہوتی ہی نہیں۔ اختناق الرحم کے مریض کی آنکھ جو اس وقت بالکل نابینا ہوتی ہے، جب دوسری یا اچھی آنکھ کو بند کردیا جاتا ہے۔ بصارت کا فعل اسوقت پوری طرح سے انجام دیتی ہے جب دونوں آنکھیں ایک ساتھ کھولی جاتی ہیں مگر جس حالتمیں اختناق الرحم کی بناء پر دونوں آنکھیں ایک حد تک نابینا ہوتی ہیں، خود حرکتی لکھنے کا طریقہ یہ ثابت کرتا ہے کہ انکے ادراکات موجود ہوتے ہیں صرف یہ ہوتا ہے کہ بالائی شعور سے منقطع ہوتے ہیں۔ ایم بنٹ نے ایسے مریضوں کو دیکھا ہے جن کے ہاتھ غیر محسوس طور پر لکھتے ہیں۔ اور ان کی آنکھیں ان کے دیکھنے کی بے سود کوشش کرتی ہیں، یعنی بالائی شعور میں لانے کی کوشش کرتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کا تحت الشعور اس کو دیکھتا تھا، ورنہ تو ہاتھ اس طرح نہ لکھ سکتا جس طرح اس نے لکھا تھا۔ اسی طرح سے رنگوں کا بھی تحت الشعوری ذات کو ادراک ہوتا ہے جن کو وہ آنکھ جو اختناق الرحم کی بناء پر رنگ نابینا ہوتی ہے، معمولی شعور میں نہیں لاسکتی۔ بے حس جلد پر کسی شے کے چھبنے اس کے جل جانے، اس پر چٹکی لینے کو بالائی شعور محسوس نہیں کرتا۔ مگر ان کی تکلیف یاد رہتی ہے اور جب ماتحت ذات کو اپنے اظہار کا موقع ملتا ہے۔ مثلاً مریض کو ہپناٹزم کا معمول بنانے سے تو یہ ان کو ظاہر کرتی ہے۔

پس اس بات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ کم از کم بعض اشخاص میں کل کا کل

ممکنہ شعور کو ایسے اجزا میں منقسم کیا جا سکتا ہے، جو ہم وجود تو ہوتے ہیں، مگر ایک دوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور معروضات علم ان کے مابین تقسیم ہو جاتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ نمایاں بات یہ ہے کہ یہ متمم ہوتے ہیں۔ ایک معروض کو ایک شعور کے حوالہ کردو تو صرف یہ واقعہ اسکے دوسرے شعوروں سے علیحدہ ہونیکا موجب ہو جائیگا! اگر ایک عام مخزن اطلاع مثلاً قوت بیان وغیرہ کو روک دو ذات اعلیٰ کو جس شئے کا علم ہوتا اس سے ماتحت ذات لاعلم ہوتی ہے اور اسیطرح اسکا عکس ہوتا ہے۔ مسٹر جینٹ نے اس کو اپنے معمول لیوسی میں نہایت خوبصورتی کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ مندرجۂ ذیل اختیار کو اور سب کا نمونہ خیال کرو بیخودی میں وہ اپنی گود ایسے کارڈوں سے بھر لیا کرتی تھی، جن میں سے ہر ایک پر ایک ہندسہ ہوتا تھا۔ پھر وہ اس سے یہ کہدیتے کہ جاگنے پر وہ کوئی ایسا کارڈ نہ دیکھے جو تین کا حاصل ضرب ہو۔ یہ معمولی مابعد التنویمی اشارہ ہے، جو اب بہت مشہور ہے اور جس کے لئے لیوسی ہی موزوں معمول تھی۔ چنانچہ جب وہ جگائی جاتی اور اس ان کاغذوں کی نسبت پوچھا جاتا، جو اس کی گود میں تھے، تو وہ یہی کہتی کہ میں نے صرف وہ دیکھے ہیں، جن کا ہندسہ تین کا حاصل ضرب نہ تھا وہ ۱۲، ۱۸، ۹، وغیرہ کے لئے نابینا ہوگئی تھی۔ لیکن جب تحت الشعوری ذات سے معمولی طریقہ سے سوال کیا جاتا، یعنی اس بالائی ذات کو دوسری گفتگو میں مصروف کر لیا جاتا، تو ہاتھ لکھتا کہ لیوسی کی گود میں صرف ۹، ۱۸، ۱۲، وغیرہ ہی نمبر کے کارڈ تھے۔ اور جب اس سے کہا جاتا کہ ان تمام کارڈوں کو اٹھا لے، جو اس کے پاس ہیں تو وہ انھیں کارڈوں کو اٹھا لیتی اور باقی کو چھوڑ دیتی۔ اسی طرح سے جب لیوسی کے تحت الشعور کو بعض چیزوں کے دیکھنے کی طرف متوجہ کیا جاتا تو معمولی لیوسی اچانک جزوی یا کلی طور پر نابینا ہو جاتی۔ جب مسٹر جینٹ اس کے تحت الشعور سے کہتے کہ اپنی آنکھوں کو کام میں لائے تو اس کی معمولی ذات دوران میں کہتی کیا ہوا ہے، مجھے کچھ دکھائی نہیں دے رہا ہے۔ پس بے حسیوں فالج تشنج اور دوسری بے قاعدگیوں میں، جن سے اختناق الرحم کے مریض تکلیف اٹھاتے ہیں یہ ہوتا ہے، کہ ان کی ثانوی ذات اصلی ذات کا ایک ایسا عمل

چھین لیتی ہے، جو اس کے اندر رہنا چاہیئے تھا۔ اس کا علاج نہایت سہل ہے ثانوی ذات کو ہیپنا ٹزم یا اور کسی ذریعہ سے لو، اور اس سے آنکھ، جلد، بازو یا اور جسم کا جو حصہ متاثر ہو چھڑا دو۔ اس کے بعد معمولی ذات کو اس کی کھوئی ہوئی قوت پھر لمجاتی ہے۔ اسی طریقہ سے ایم جیوس جینٹ نے ایک مشہور مجنونانہ بذلہ سنجی اور دیگر تکالیف کی مرضیہ کا نہایت آسانی کے ساتھ علاج کیا، اور جب تک ان کو اس کی بیخودی کا راز نہ معلوم ہوا تو ان کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ اس کا کیونکر علاج ہوسکتا ہے۔ اُنہوں نے ثانوی ذات سے کہا اس خوش طبعی کو چھوڑ دے اور اس نے اس کی تعمیل کی۔ جس طرح سے مختلف شخصیتیں ممکن حسوں کے ذخیرے کو باہم تقسیم کر لیتی ہیں، اس کی یہ نوجوان عورت نہایت دلچسپ مثال ہے جاگتے وقت اس کی تمام جلد بے حس ہوتی ہے سوائے اس مقام کے جہاں پر ایک سونے کی پہونچی پہنے ہوئے ہوتی ہے۔ اس حلقہ میں احساس ہوتا ہے، لیکن نہایت گہری بیخودی میں جب اس کے باقی تمام جسم کے اندر احساس ہوتا ہے، تو یہ حلقہ خاص طور پر قطعاً بے حس ہو جاتا ہے۔

بعض اوقات ذوات کی باہم ناواقفیت، ایسے واقعات کا موجب ہو جاتی ہے، جو بہت عجیب وغریب ہوتے ہیں۔ تحت الشعوری ذات جو افعال وحرکات کرتی ہے، وہ شعوری ذات سے علٰحدہ ہو جاتے ہیں اور معمول ہر طرح کی متضاد و متناقص حرکات کرتا ہے، جن کا اس کو مطلق علم نہیں ہوتا۔ میں لیوسی کو (بطریق انتشار) حکم دیتا ہوں کہ وہ ناک کو چھوئے اور اس کے ہاتھ فوراً اس کی ناک کی طرف چلے جاتے ہیں۔ جب اس سے پوچھا جاتا ہے کہ تم کیا کر رہی ہو، تو وہ یہ جواب دیتی ہے کہ کچھ بھی نہیں۔ وہ دیر تک باتیں کرتی رہتی ہے اور اس کو اس امر کی مطلق خبر نہیں ہوتی کہ اس کی انگلیاں اسکی ناک کے سامنے حرکت کر رہی ہیں۔ میں اس کو کمرے میں چلاتا ہوں، وہ باتیں کرتی رہتی ہے، اور پھرتی رہتی ہے، اور خیال یہ کرتی ہے کہ میں بیٹھی ہوئی ہوں۔

ایم جینٹ نے اسی قسم کے افعال کا ایک شخص میں شراب کی بیہوشی کی حالت میں مشاہدہ کیا ہے۔ جب ڈاکٹر اس سے سوال کر رہا تھا، تو ایم جینٹ

نے آہستہ سے اشارہ کر کے اسے چلایا بیٹھایا جھکایا اوندھا لٹایا، اور وہ خود کو یہی خیال کرتا رہا کہ میں اپنے پلنگ کے پاس کھڑا ہوں۔ اس قسم کی باتیں اس وقت تک ناقابل یقین معلوم ہوتی ہیں، جب تک انسان ان کے مثل دیکھ نہیں لیتا۔ عرصہ ہوا کہ میں نے کبھی ایک مثال دیکھی تھی، جس میں ایک شخص کا علم دو ذاتوں میں منقسم تھا۔ مگر اس وقت میں اس کو سمجھا نہ تھا۔ ایک نوجوان عورت خود بخود لکھ رہی تھی اس کے ہاتھ میں پنسل تھی، اور وہ میرے کہنے پر ایک شخص کا نام یاد کرنے کی کوشش کر رہی تھی، جس کو اس نے ایک بار دیکھا تھا۔ اس کو صرف اس کا پہلا ٹکڑا یاد آتا تھا۔ مگر اس کے ہاتھ نے بغیر اس کے کہ اس کو علم ہو باقی دو ٹکڑے بھی پنسل سے لکھ دئے۔ ایک بالکل تندرست شخص کو جو کہ پلینچیٹ سے لکھ سکتا تھا، میں نے یہ دیکھا ہے کہ ہاتھ سے لکھتے وقت بالکل بے حس ہو جاتا ہے۔ میں اس میں سوئی وغیرہ کی قسم سے کوئی شے چبھا سکتا تھا، بغیر اس کے کہ معمول کو اس کا علم ہو۔ لیکن پلینچیٹ سے جو تحریر لکھی گئی اس میں مجھ سے ہاتھ کو تکلیف دینے کا سخت شکوہ کیا گیا تھا۔ دوسرے ہاتھ میں چبھایا گیا تو اس نوجوان کے آلات صوت نے شدت کے ساتھ احتجاج کی، مگر اس سے وہ ذات واقف نہیں تھی جو پلینچیٹ کو چلا رہی تھی؛

بالکل اسی قسم کے نتائج بعد تنویم کے اشارہ سے مرتب ہوتے ہیں۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ بعض معمولوں سے بیخودی کی حالت میں جب کسی کام کرنے کو کہا جاتا ہے، یا جاگنے کے بعد کسی وہم کا تجربہ کرنے کو کہا جاتا ہے۔ تو جب وقت آتا ہے تو ان احکام کی تعمیل کرتے ہیں۔ یہ حکم یاد کیونکر رہتا ہے، اور مقررہ وقت پر کیونکر عمل میں آتا ہے یہ مسائل ایک عرصہ تک راز رہے ہیں۔ کیونکہ اصل ذات کو نہ تو بیخودی یاد ہوتی ہے، اور نہ اشارہ۔ اور اکثر یہ ایک ناقابل بیان تسویق کے مطابق عمل کرنے کے لئے حیلہ تلاش کر لیا کرتی ہے، جس کی اس سے مزاحمت نہیں ہو سکتی۔ سب سے پہلے ایڈمنڈ گرنے نے خودکار تحریر کے ذریعہ سے یہ دریافت کیا، کہ ثانوی ذات پیدا ہوتی ہے، جو مسلسل اپنی توجہ

حکم کی جانب مبذول رکھتی ہے اور اس کے عمل میں لانے کے لئے اشارے کی منتظر ہوتی ہے۔ بعض بیخودی کے معمول جو خود کار لکھنے والے بھی تھے، جب ان کو بیخودی سے بیدار کرکے پلینچیٹ پر بیٹھا یا گیا دگو اس وقت ان کو اس کی خبر نہ تھی کہ وہ کیا لکھ رہے ہیں، کیونکہ ان کی توجہ بآواز بلند پڑھنے میں یا باتیں کرنے میں یا حساب کا زبانی سوال کرنے میں مصروف تھی) تو انھوں نے وہ احکام لکھ دئے، جو ان کو بے خودی کی حالت میں دئے گئے تھے۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی لکھ دیا کہ کتنا وقت گذر چکا ہے، اور کس قدر وقت ان کی تعمیل میں باقی ہے۔ لہذا اس قسم کے افعال میکانیکی اعتبار سے کسی خود حرکتیت پر مبنی نہیں ہوتے۔ ان پر ایک ذات حکومت کرتی ہے، گویہ متفرق محدود اور نہفتہ ذات ہوتی ہے، مگر اس کے ساتھ ہی اس کو کامل شعور ہوتا ہے۔ علاوہ برایں کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ نہفتہ ذات سطح پر آجاتی ہے اور دوسری ذات کو اسوقت تک کیلئے ہٹا دیتی ہے جبتک یہ ان افعال کو انجام دیتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر جب تعمیل احکام کا وقت آتا ہے، تو معمول پھر بیخودی میں مبتلا ہو جاتا ہے اور بعد میں اس کو وہ فعل یاد نہیں ہوتا، جو وہ کرتا ہے۔

گرنے اور بیونس نے اس واقعہ کو ثابت کیا، جس کی بعد میں بڑے پیمانہ پر تصدیق ہو چکی ہے۔ گرنے نے اس امر کی بھی تحقیق کی ہے کہ اس مختصر سی مدت میں جب مریض احکام کی تعمیل کرتا ہے، اس میں پھر اشارہ قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مسٹر جینٹ کے مشاہدات سے اس مظہر کی وضاحت ہو جائے گی۔

"میں لیوسی سے کہتا ہوں، کہ بیداری کے بعد اپنے بازوں کو بلند رکھنا۔ جیسے ہی وہ معمولی حالت میں آتی ہے، اس کے بازو سر سے اوپر اٹھ جاتے ہیں۔ لیکن وہ ان کی طرف کوئی توجہ نہیں کرتی وہ چلتی ہے پھرتی ہے باتیں کرتی ہے مگر اسکے بازو اٹھے رہتے ہیں۔ اگر اس سے پوچھا جائے کہ تمھارے بازو کیا کر رہے ہیں تو وہ اس سوال پر متعجب ہوتی ہے۔ اور نہایت ہی خلوص کے ساتھ کہتی ہے، کہ "میرے بازو تو کچھ بھی نہیں کر رہے ہیں۔ یہ تو اسی طرح سے

ہیں، جس طرح تمہارے ہیں۔ میں بیخودی میں اس کو رونے کا حکم دیتا ہوں اور جب وہ بیدار ہوتی ہے، تو فی الواقع روتی ہے۔ آنکھوں سے آنسوؤں کا تار جاری ہوتا ہے، اور وہ نہایت خوشی کی باتوں میں مصروف ہوتی ہے۔ جب رونا ختم ہو جاتا ہے، تو اس غم کا کوئی نشان بھی نہیں رہتا، جو ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ بالکل تحت الشعوری ہوتا ہے"۔

اصلی ذات کو اکثر ایک وہم کے اختراع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جس کے ذریعہ سے یہ اپنی نظر سے ان افعال کو چھپاتی ہے، جو دوسری ذات انجام دے رہی ہے۔ لیونی سوئم فی الحقیقت خطوط لکھتی ہے۔ اور لیونی اول یہ خیال کرتی ہے کہ میں کشیدہ نکال رہی ہوں۔ لیوسی درحقیقت ڈاکٹر کے دفتر میں آتی ہے، حالانکہ لیوسی اول یہ خیال کرتی ہے، کہ میں گھر میں بیٹھی ہوئی ہوں۔ یہ ایک قسم کی بیہوشی ہوتی ہے۔ حروف تہجی کے یا اعداد کے ٹکٹ جب ثانوی شخصیت کو دئے جاتے ہیں، تو ممکن ہے ذرا دیر کے لئے معمولی ذات سے چھپ جائیں ہاتھ تو حکم کی تعمیل میں حروف تہجی لکھتا ہے، اور معمول پریشان ہوتا ہے، اور اس کو حروف تہجی یاد ہی نہیں آتے شعوروں کی اس باہمی علحدگی کے غلافوں سے زیادہ بہت کم چیزیں دلچسپ ہو سکتی ہیں اور اس کے متعدد جزئی شعوروں کے مابین تمام مدارج ہوتے ہیں"۔

ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں شعور کی یہ تفریق کس حد تک موجود ہوتی ہے؟ یہ ایک قابل غور مسئلہ ہے۔ ایم جینٹ کہتے ہیں کہ یہ صرف ایسی حالت میں ہوتی ہے، جب کوئی غیر معمولی کمزوری ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وحدت قائم کرنے والی اور مرتبط کرنے والی قوت میں نقص واقع ہو جاتا ہے۔ اختناق الرحم کی مریضہ اپنے شعور کے ایک حصہ کو چھوڑ دیتی ہے۔ کیونکہ وہ عصبی اعتبار سے اس قدر کمزور ہوتی ہے، کہ اس کو یکجا نہیں رکھ سکتی۔ اسطرح سے وہ جس حصہ کو چھوڑ دیتی ہے، ممکن ہے کہ وہ ثانوی اور تحت الشعوری ذات سے وابستہ ہو جائے۔ دوسری طرف تندرست انسان میں ایک بات جو ایک وقت ذہن سے نکلجاتی ہے، وہ دوسرے لمحہ میں آجاتی ہے

تجربات و معلومات کا کل ذخیرہ مرتبط رہتا ہے، اور اس کا کوئی حصہ علیحدہ ہو کر ماتحت ذاتوں سے متعلق نہیں ہو جاتا۔ ان ذاتوں کی مستقلی یکسانی اور کم فہمی اکثر بہت نمایاں ہوتی ہے۔ تنویم کے بعد کا تحت الشعور سوائے اس حکم کے جو اس کو مل چکا ہے اور کوئی خیال نہیں کرتا۔ تحت الشعور اس وضع کے علاوہ اور کسی طرح سے خیال نہیں کرتا، جو اس کے عضو پر ثبت کر دی گئی ہے۔ مسٹر جینٹ نہایت ہی متعین حدود کی سرخی اور چھالے اپنے دو معمولوں کی جلد پر تنویم کی حالت میں رائی کی پلسٹر کے وہم کا اشارہ کر کے پیدا کر سکتے تھے۔ اشارہ کے عمل میں آنے کے بعد معمول کو جب پھر بے خود کیا جاتا ہے، تو وہ کہتا ہے، "ابتک میں آپ کے رائی کے پلاسٹر کا خیال کر رہا تھا"۔ ایک شخص ن جس کو مسٹر جینٹ بوقفات طویل معمول بنایا کرتے تھے، اس کو درمیان میں ایک اور عامل نے معمول بنایا۔ پھر جب مسٹر جینٹ نے عمل کر کے اس کو بلایا تو کہنے لگا میں اس قدر دور ہوں کہ احکام نہیں پہنچ سکتے۔ میں الجیریا میں ہوں۔ اس عامل نے اس وہم کا اشارہ کیا تھا، اور اس کو بیدار کرنے سے قبل اسکو رفع کرنا بھول گیا تھا اور بیچاری بیخودی کی شخصیت ہفتوں خواب کی دلدل میں پھنسی رہی۔ لیونی کے اس تحت الشعوری عمل کا ذکر ہو چکا ہے، جس میں عامل نے اس سے کہا تھا کہ اپنا ہاتھ ناک پر رکھے اور جس کو وہ اپنے بائیں ہاتھ سے دوران گفتگو میں عمل میں لائی تھی۔ ایک سال بعد وہی عامل اس کو پھر ملا، اور وہی ہاتھ بغیر اس کے کہ لیونی کی معمولی ذات کو خبر ہو ناک پر چلا گیا۔

ان تمام واقعات کو اگر مجموعی طور پر دیکھا جائے تو یہ اس میں شک نہیں کہ ایسی تحقیق کی بنیاد تو ضرور معلوم ہوتے ہیں، جس سے ممکن ہے ہماری فطرت کی گہرائیوں پر نئی روشنی پڑنی مقدر ہو۔ اسی وجہ سے میں نے کتاب کے اس ابتدائی باب میں اس کو اس تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ایک بات تو ان واقعات سے قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ ہمیں ایک شخص کی شہادت پر بھی اعتماد نہ کرنا چاہیئے، اگرچہ وہ کتنا ہی سچا ہو، اور یہ کہے کہ میں نے کچھ محسوس نہیں کیا ہے، تو اس دعوے سے یہ کبھی نہ سمجھنا چاہیئے کہ واقعاً

اس کو کوئی احساس نہ ہوا ہوگا۔ ممکن ہے یہ ثانوی شعور کے جزو کے حیثیت سے موجود ہو، جس کے تجربات کے متعلق اصلی شعور جس سے کہ ہم پوچھ رہے ہیں کچھ نہیں بنا سکتا۔ تنویم کے معمولوں میں (جیسا کہ ہم کو آئندہ باب میں معلوم ہوگا) جس طرح یہ بالکل سہل ہوتا ہے کہ محض اشارے سے کسی حرکت کو یا کسی عضو کو مفلوج کردیں، اسی طرح سے ایک حکم کے ذریعہ سے باقاعدہ بے حسی بھی پیدا کی جا سکتی ہے۔ باقاعدہ بے حسی کے معنی کسی شے کے ایک عنصر سے بے حس ہونے کے نہیں ہیں، بلکہ کسی مقررہ شے یا مجموعۂ اشیا سے بے حس ہو جانے کے ہیں۔ معمول کو کمرے کے کسی خاص شخص کے لئے نابینا یا بہرا کردیا جاتا ہے، اور کسی سے نہیں۔ اس پر وہ اس شخص کے کمرے میں موجود ہونے، یا اس کے بولنے سے انکار کرتا ہے۔ ایم پی جینٹ کی لیوسی جو ان ہندسوں کے بعض ٹکٹوں کو دیکھنے سے قاصر رہتی تھی، جو اس کی گود میں ہوتے (دیکھو صفحہ ۲۴۰) تھے، اس کی مثال ہے۔ اب جب معروض سادہ ہوتا ہے جیسے سرخ گیند یا سیاہ صلیب تو معمول جب اس کو براہ راست دیکھتا ہے تو اس سے انکار کرتا ہے۔ مگر جب وہ اس سے دوسری طرف دیکھتا ہے، تو اس کو اس تمثال مابعد کا احساس ہوتا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ بصری ارتسام وصول ہوا تھا۔ علاوہ بریں غور کرنے سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ معمول اسکے اور دوسری چیزوں کے مابین امتیاز بھی کرتا ہوگا۔ تب ہی تو وہ اس سے نابینا ہو سکتا ہے۔ کمرے میں ایک شخص سے اس کو نابینا بنا دو۔ اور پھر کمرے میں جتنے اشخاص ہوں انکو ایک لائن میں کھڑا کردو اور معمول سے کہو کہ وہ ان کو گنے۔ وہ اس شخص کے سوا باقی سب کو شمار کر جائیگا۔ مگر وہ بغیر پہچانے کیسے سمجھ سکتا ہے، کہ اس کو نہ گنا جائے۔ اسی طرح سے تختہ سیاہ یا کاغذ پر نشان بنا دو، اور اس سے کہو کہ یہ موجود نہیں ہے۔ اس کو کاغذ اور تختہ سیاہ بالکل صاف نظر آئینگے۔ پھر اس نشان کے ارد گرد اور نشانات بنا دو (مگر وہ نہ دیکھتا ہو) اور اس سے پوچھو کہ تم کو کیا نظر آتا ہے، وہ ایک ایک کرکے تمام نئے نشانات بتاتا جائیگا، اور اس کو چھوڑ جائیگا۔ نئے نشانات کتنے ہی بہت سے کیوں نہوں اور کیسی ہی

ترتیب میں کیوں نہ ہوں اسی طرح سے اگر وہ نشان جس سے کہ اس کو نابینا کر دیا گیا ہے، سولہ درجہ کے منشور کے ذریعہ سے دوگونہ کر دیا جائے، اور اسکی ایک آنکھ کے سامنے لایا جائے (حالانکہ دونوں کھلی ہوئی ہوں) وہ یہ کہیگا کہ مجھے ایک نشان نظر آتا ہے اور اس تمثال کی طرف اشارہ کریگا، جو منشور میں سے نظر آتی ہوگی اور اب بھی اصل نشان کو نظر انداز کر دیگا؛

ظاہر ہے کہ وہ اس قسم کے نشان سے نابینا نہیں ہو جاتا۔ وہ صرف ایک نشان سے نابینا ہوتا ہے جو تختہ سیاہ یا کاغذ پر ایک خاص وضع میں ہوتا ہے۔ یعنی وہ ایک خاص اور پیچیدہ معروض سے نابینا ہوتا ہے۔ اور یہ بات اگرچہ معما معلوم ہوتی ہے مگر اس کو اسے نہایت صحت کے ساتھ اس کے مشابہ اور نشانات سے ممتاز کرنا چاہیئے، تاکہ جب اور قریب آئیں، تو وہ صرف اس سے نابینا رہے۔ وہ اس میں امتیاز کرتا ہے۔ جو اس امر کی تمہید ہوتی ہے کہ اس کو دیکھے ہی نہیں؛

مکرر یہ کہ جب منشور کے ذریعہ سے ایک آنکھ کو وہ خط دکھا دیا جاتا ہے جو پہلے نظر نہ آتا تھا اور پھر دوسری آنکھ کو بند کر دیا جاتا ہے یا اس کے سامنے کوئی شے حائل کر دی جاتی ہے، تو اس بند کرنے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ خط نظر آتا رہتا ہے۔ لیکن اگر منشور ہٹا لیا جائے تو وہ خط اس آنکھ کے سامنے سے بھی غائب ہو جائیگا جو ایک لمحہ پہلے اس کو دیکھتی تھی۔ اور دونوں آنکھیں اپنی اصلی حالت کی طرف لوٹ آتی ہیں؛

پس ہم کو ان حالتوں میں نہ تو خود آنکھ کی نابینائی سے سابقہ ہوتا ہے اور نہ اس کے اس جانب متوجہ ہونے سے قاصر رہنے سے، بلکہ نسبتہً کسی زیادہ پیچیدہ شے سے سابقہ ہوتا ہے، یعنی فاعلانہ طور پر علیحدہ کرنے اور قطعی اخراج سے۔ اس کی حالت ایسی ہوتی ہے، جیسے کہ کوئی شخص ملاقات کو ختم کر دیتا ہے، یا دعوے کو نظر انداز کر دیتا ہے، یا ایک خیال سے متاثر ہونے سے انکار کرتا ہے۔ لیکن ادراکی فعلیت جو اس نتیجہ کا باعث ہوتی ہے، شخصی شعور سے بے تعلق ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر یہ معمول سے خطاب کرتی ہے

اور اس شے کو جس کے متعلق اشارہ کیا جاتا ہے۔ اپنا ذاتی مقبوضہ اور شکار بنا لیتی ہے"

ماں پر اور کسی آواز کا اثر نہیں ہوتا، وہ سوتی رہتی ہے۔ لیکن بچے کی خفیف ترین حرکت سے بیدار ہو جاتی ہے یہ ظاہر ہے کہ اس کی سماعتی حسیت کا بچہ والا حصہ باقاعدہ بیدار رہتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں اس کا باقی ذہن باقاعدہ بے حسی میں مبتلا ہوتا ہے بچہ والا شعبہ کل شعور سے علٰحدہ تو ہو جاتا ہے، لیکن اگر ضرورت ہوتی ہے تو کل کو بیدار کر سکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں، کہ ڈیکارٹ اور لاک کے مابین اس امر کے متعلق جو نزاع ہے، کہ آیا ذہن کبھی سوتا ہے، آج بھی اسی طرح حل سے کوسوں دور ہے، جس طرح سے پہلے تھا۔ اولیاتی نظری وجوہ کی بنا پر لاک کا یہ خیال کہ فکر و احساس کبھی کلیۃً محو ہو جا سکتے ہیں زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح غدود رطوبات خارج کرنا اور عضلات منقبض ہونا ذرا دیر کے لئے چھوڑ دیتے ہیں، اسی طرح قشرے دماغی کو بھی کبھی کبھی امواج ارتسامی کا اثر قبول کرنا چھوڑ دینا چاہئے۔ اور اس کے کم از کم فعل کے ساتھ کم از کم شعور ہو سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ ظواہر کس قدر پر فریب ہوتے ہیں، اور یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے کہ شعور کا ایک حصہ اور حصوں سے اپنا تعلق منقطع کر کے باقی رہ سکتا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ نتیجہ نکالنے سے احتراز کیا جائے۔ کچھ عرصہ کے بعد حکمت اس سوال کا پھر اس سے بہتر جواب دے سکے گی، جیسا کہ ہم اب دے سکتے ہیں"

اب ان علائق سے بحث کرتے ہیں جو شعور کو مکان کے ساتھ ہیں"

شعور اور مکان کے علائق تاریخ فلسفہ میں یہ مسئلہ مقام روح کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے اوپر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مگر ہم اس پر مختصراً بحث کرینگے۔ ہر شے کا انحصار اس پر ہوتا ہے، کہ ہم روح کا کیسا تعقل کرتے ہیں۔ یعنی ایک ممتد شے کی حیثیت سے تعقل کرتے ہیں یا غیر ممتد شے کی حیثیت سے۔ اگر ہم اس کو ممتد خیال کرتے ہیں تو اس کا ایک مقام بھی ہوگا۔ اگر غیر ممتد خیال کرتے ہیں تو ممکن ہے اس کا کوئی مقام نہ ہو۔ اگرچہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ

اس وقت بھی ایک طرح کی وضع رکھ سکتی ہے۔ اس امکان کے متعلق بہت کچھ موشگافیاں ہوئی ہیں کہ ایک غیر ممتد شے باوجود غیر ممتد ہونے کے تھوڑے سے امتداد کے اندر ہو، ہم کو موجودگی کی اقسام میں امتیاز کرنا چاہیے/ ایک حد تک ہمارا شعور ہر ایسی شے کے لئے موجود ہوتا ہے، جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔ میں جب یونیس کا ادراک کرتا ہوں، تو اس کے لئے وقوفی طور پر موجود ہوتا ہوں۔ مگر میں حرکیاتی طور پر وہاں موجود نہیں ہوتا، میں نتائج پیدا نہیں کرتا۔ مگر اپنے دماغ کے لئے میں حرکیاتی طور پر موجود ہوں کیونکہ میرے افکار و محسوسات اس کے اعمال پر رد عمل کرتے ہیں۔ پس اگر مقام ذہن اس مقام کے علاوہ اور کچھ نہو، جس سے اس کا قریبی حرکیاتی تعلق ہوتا ہے، تو ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا مقام قشر دماغ کے آس پاس ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ ڈیکارٹ اپنی غیر ممتد روح کو غدہ صنوبری کے آس پاس موجود خیال کرتا ہے۔ بعض کا خیال ہے مثلاً ابتدائی زمانہ میں لوٹزا اور ڈبلیو والکین کا کہ اس کا مقام دماغ کے تشریحی عناصر کے بے شکل رحم میں ہونا چاہیے، جہاں سے کہ تمام عصبی تموجات گذر سکیں اور ترکیب پاسکیں۔ مدرسی نظریہ یہ ہے، کہ روح مجموعی طور پر کل جسم اور اس کے ہر حصہ میں ہوتی ہے۔ اس طرح اس کے موجود ہونے کی وجہ اس کی غیر ممتد نوعیت اور اس کی سادگی ہے۔ دو ممتد چیزیں مکان میں ایک دوسرے کے اسی طرح مطابق ہوسکتی ہیں کہ ان کا ایک جزو دوسرے کے مطابق ہوگا۔ مگر روح اس طرح سے مطابق نہیں ہے کیونکہ اس کے اجزا نہیں ہیں۔ سر ولیم ہملٹن اور پروفیسر بودین کچھ اسی قسم کے نظریہ کی حمایت کرتے ہیں۔ ائی ایچ فشٹے ایلرسی اور امریکن فلاسفہ میں مسٹر جے ای والٹر روح کو ایک جگہ گھیرنے والا اصول بتاتے ہیں۔ فشٹے اس کو جسم داخلی کہتا ہے۔ ایلرسی اسکو غیر تکثراتی سیال سے تشبیہ دیتا ہے۔ یہ نظرئے ہمیں زمانہ حال کے توحیدی نظرے یاد دلاتے ہیں، اور ہم کو ان زمانوں کی طرف لوٹائے جاتے ہیں جب روح حامل شعور ہونے حیثیت سے اسی طرح ممیز نہ تھی، جس طرح سے کہ یہ اب اس حیاتی اصول سے ممیز کر لی گئی ہے، جس سے جسم کا نشو ونما ہوتا ہے۔ فلاطون

نے سر سینے اور شکم کو بالترتیب غیر فانی عقل، شجاعت اور اشتہاؤں کا مقام بتایا تھا۔ ارسطو کے نزدیک قلب شعور کا مرکز اصلی ہے۔ بعض مصنفین کے یہاں ہم خون دماغ پھیپھڑوں جگر گردوں کو روح یا اس کے ایک جزو کا مقام دیکھتے ہیں ؛

حقیقت یہ ہے کہ اگر اصول متفکر ممتد ہے، تو ہم نہ تو اس کی شکل سے واقف ہیں اور نہ اس کے مقام سے۔ اور اگر یہ غیر ممتد ہے، تو اس کے متعلق یہ کہنا ہی لغو ہے، کہ اس کے مکانی علائق ہوتے ہیں۔ آئندہ چلکر معلوم ہو گا کہ مکانی علائق محسوس چیزیں ہوتے ہیں۔ جن اشیا کے باہمی وضع و مقام کے علائق ہو سکتے ہیں، ان کا احساس ایک ہی مکان میں ہوتا ہے۔ ایسی شے جس کا ادراک ہی نہ ہوتا ہو جیسی کہ غیر ممتد روح ہے معروضات ادراک کا موجود نہیں ہو سکتی۔ اس سے اور اشیا کی جانب خطوط کا احساس نہیں ہو سکتا۔ یہ کسی مکانی وقفہ کا انجام نہیں بن سکتی۔ اس لئے اس سے کسی طرح سے بھی وضع و مقام منسوب نہیں ہو سکتے۔ اس کے علائق مکانی نہیں ہو سکتے بلکہ ان کو (جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں) قطعاً وقوفی یا حرکتی ہونا چاہئیں۔ جس حد تک یہ حرکتی ہیں، روح کے موجود ہونے کا ذکر کرنا ہی محض استعاری ہو گا۔ ہملٹن کا یہ نظریہ کہ روح کل جسم کے لئے موجود ہوتی ہے، بہر حال غلط ہے۔ کیونکہ وقوفی طور پر اس کی موجودگی جسم سے بہت دور تک ممتد ہوتی ہے، اور حرکتی طور پر دماغ سے ماورا اس کا وجود نہیں ہے ؛

ذہن کے علائق دیگر اشیا کے ساتھ

یہ علائق یا تو دیگر اذہان کے ساتھ ہوتے ہیں یا مادی اشیا کے ساتھ۔ مادی اشیا یا تو خود ذہن کا دماغ ہوتی ہیں یا پھر اور چیزیں ہوتی ہیں۔ ذہن کے خود اپنے دماغ کے ساتھ جو علائق ہوتے ہیں وہ بالکل عجیب و غریب اور بالکل پر اسرار ہوتے ہیں۔ ان پر ہم نے گذشتہ دو باب میں بحث کی تھی اور اس پر ہم کچھ اور اضافہ نہیں کر سکتے ؛

ذہن کے تعلقات دوسری اشیا کے ساتھ جہاں تک کہ ہم جانتے ہیں

محض دقوفی وجذبی ہوتے ہیں یہ انکو جانتا ہے یا داخلی طور پر ان کو قبول کرتا یا رد کردیتا ہے۔لیکن ان کے ساتھ اس کو کوئی اور تعلق نہیں ہوتا۔جب یہ ان پر عمل کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، تو یہ صرف اپنے جسم کے واسطے سے عمل کرتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ نہیں، بلکہ جسم ان پر عمل کرتا ہے۔یہی اس وقت ہوتا ہے، جب اور چیزیں اس پر عمل کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔براہ راست جو کچھ یہ کرسکتا ہے، وہ یہ ہے کہ اشیا کو جانے، غلط سمجھے، یا نظر انداز کردے، اور یہ معلوم کرے کہ یہ اس طرح پر اس کی دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں۔یا دوسری طرح پر۔

اب جاننے کا تعلق دنیا میں سب سے زیادہ پر اسرار شے ہے۔اگر ہم یہ پوچھیں کہ ایک شے دوسری کو کیونکر جان سکتی ہے تو ہم نظریۂ وقوف اور مابعد الطبیعیات کے قلب میں در آتے ہیں۔نفسیاتی اس امر پر اس قدر حیرت کے ساتھ غور نہیں کرتا۔وہ اپنے سامنے ایک عالم پاتا ہے، اس کے متعلق وہ اس کے علاوہ اور کوئی یقین نہیں کرسکتا کہ وہ جانتا ہے اور وہ اسی دنیا کے متعلق اپنے یا دوسروں کے افکار ماضیہ کا مطالعہ کرتا ہے۔اس پر وہ یہ یقین کئے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ اور خیالات بھی اس کو اپنے طریق پر جانتے ہیں۔جس طرح کہ وہ اپنے اسکو طریق پر جانتا ہے۔یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس کے لئے علم ایک انتہائی علاقہ بنجاتا ہے، خواہ اس کی توجیہہ ہو یا نہو، جس طرح سے کہ فرق یا مشابہت ہے، جس کی کوئی شخص توجیہہ کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

اگر ہمارا موضوع بحث افراد کے حقیقی اذہان کے بجائے ذہن مطلق ہوتا تو ہم یہ نہ بتا سکتے کہ یہ ذہن جاننے کا فعل رکھتا ہے یا نہیں۔(جاننا اس معنی میں جس میں کہ عموماً یہ سمجھا جاتا ہے) ممکن ہے ہم اس کے خیالات کے چہرے سے واقف ہو جاتے، مگر چونکہ اس سے خارج ہمارے پاس مقابلہ و موازنہ کرنیکے لئے حقائق نہوتے، (کیونکہ اگر ہمارے پاس ایسے حقائق ہوتے تو ذہن مطلق نہ ہوتا) اسلئے ہم ان پر تنقید نہ کرسکتے، اور ہم ان کو صحیح و غلط نہ کہہ سکتے، ہم ان کو محض افکار کہتے نہ کہ ذہن مطلق کا علم۔لیکن محدود اذہان پر مختلف طور پر حکم لگایا جاسکتا ہے۔کیونکہ ان اشیاء کے موجود بالذات ہونیکا جنکا یہ خیال کرتے ہیں، خود نفسیاتی ضامن ہوسکتا

ہے۔ وہ جانتا ہے، کہ یہ ادھان زیر بحث کے اندر، اور ان سے خارج دونوں میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ جانتا ہے کہ آیا ذہن خیال کرتا ہے، یا جانتا ہے یا محض خیال کرتا ہے، اور اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس کا علم ایک ایسے حادث وجود کا ہوتا ہے جس سے غلطی سرزد ہو سکتی ہے، مگر اس کے حالات میں کوئی ایسی بات نہیں ہے، جس کی بنا پر اس پر غلطی کا شبہ کیا جا سکے ؟

اب یہ کہ نفسیاتی کونسی جانچ سے اس امر کا پتہ لگاتا ہے، کہ جس شے کا وہ مطالعہ کرتا ہے، وہ علم کا ایک ٹکڑا ہے، یا محض ایک ذہنی واقعہ ہے، جس کا خارج میں کسی شے سے تعلق نہیں ہے ؟

وہ انھیں جانچ کے طریقوں سے کام لیتا ہے، جن کو ہم استعمال کرتے ہیں۔ اگر ذہن کی حالت کسی خاص حقیقت کے متعلق خود اس کے تصور سے مشابہ ہو، یا اس کے مشابہ تو نہ ہو، مگر اسے آلات جسمانی کے ذریعہ عمل کرنے سے یہ معلوم ہو، کہ یہ اس حقیقت کے مطابق ہے، یا اگر ایسا بھی ہوتا ہو، کہ یہ کسی دوسری حقیقت کے مشابہ ہو، اور کسی ایسی حقیقت پر عمل کرتی ہو، جو پہلی حقیقت کو ظاہر کرتی ہو، یا اس تک لیجاتی ہو، یا اس تک اس کا اختتام ہوتا ہو، تو ان تینوں حالتوں میں سے ہر حالت میں نفسیاتی اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ اس ذہنی حالت کو اس حقیقت کا بہ لحاظ اس نوعیت اور حیثیت کے جو اسی کی عالم میں ہے، براہ راست یا بعیدی طور پر، وضاحت سے یا مبہم طور پر صحیح یا غلط طور پر وقوف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر جس ذہنی حالت کی جانچ کی جارہی ہے، وہ ان حقائق میں سے جن سے کہ نفسیاتی واقف ہے نہ تو کسی سے مشابہ ہے، نہ عمل کرتی ہے تو وہ اس کو خالص ذہنی حالت کہتا ہے جس کے اندر کوئی وقوفی قیمت نہیں ہوتی۔ مکرر یہ کہ اگر یہ ایسی حقیقت یا مجموعہ حقائق سے مشابہ ہو، جن کو یہ جانتی ہے، مگر جن پر یہ عمل کرنے سے قاصر رہتی ہے، یا جن کے اندر یہ ایسی جسمانی حرکات پیدا کر کے تغیر پیدا نہیں کر سکتی، جن کو نفسیاتی دیکھتا ہو، تو ممکن ہے نفسیاتی بھی ہماری سب کی طرح مذبذب رہے۔ مثلاً فرض کرو یہ ذہنی حالت موضوع کے اندر

سوتے وقت ہوتی ہے، فرض کرو وہ کسی شخص کو خواب میں مردہ دیکھتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی وہ شخص مرجاتا ہے، کیا ایسی حالت میں خواب محض اتفاقی امر ہے، یا فی الحقیقت اس شخص کی موت کا وقوف ہے؟ اس قسم کے حیرت انگیز و پیچیدہ واقعات نفسی تحقیق کی سوسائٹیاں جمع کر رہی ہیں اور ان کی نہایت معقول طریق پہ توجیہہ کی کوشش کر رہی ہیں۔

اگر خواب ایسا ہو جو موضوع کو اپنی زندگی میں صرف اسی وقت نظر آیا ہو، اگر خواب میں موت کا سیاق بہت سے امور میں موت سے مختلف ہو اور اگر خواب موت کے متعلق کسی فعل کا موجب نہ ہو تو بلاشبہ ہم اس کو ایک عجیب اتفاق کہیں گے۔ اور اس کے علاوہ اور کچھ نہ کہیں گے۔ لیکن اگر خواب کی موت ایک طویل سیاق رکھتی ہو، اور ہر بات میں اس کے مطابق ہو، جو حقیقی موت میں واقع ہوا، یا اگر موضوع کو اکثر اس قسم کے خواب نظر آیا کرتے ہوں اور سب سادی طور پر صحیح ہوتے ہوں، یا اگر بیداری پر اس کو اس طرح عمل کرنے کی عادت ہو، کہ گویا جو خواب میں اس نے دیکھا، وہ صحیح تھا تاکہ اپنے پاس پڑوس کے لوگوں سے وہ آگے بڑھ جائے، تو ہم سب کو غالباً یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس کے اندر پراسرار داخلی قوت ہے اور وہ خواب میں نامعلوم طور پہ آنے والے حقائق سے واقف ہو جایا کرتا ہے، یا لفظ اتفاق کا اس کے متعلق ہم اطلاق نہ کرسکیں گے۔ اور اگر کسی کو کچھ شک بھی ہو، تو اس وقت جاتا رہے گا، جب یہ معلوم ہوگا کہ خواب میں سے وہ حقیقت کے اندر مداخلت کرنے کی قوت رکھتا تھا، اور واقعات کا رخ بدل دیا کرتا تھا۔ کم از کم اس وقت یہ بات یقینی ہوگی، کہ وہ اور نفسیاتی ایک ہی چیز سے بحث کر رہے ہیں۔ اس قسم کے امتحانات سے ہم جان سکتے ہیں، کہ ہمارے ابنائے جنس کے اور ہمارے اذہان ایک ہی خارجی عالم کو جانتے ہیں۔

آئندہ چلکر نفسیاتی کا انداز بیان وقوف کے متعلق اس قدر اہم ہوگا، کہ ہم اس کو اس وقت تک نہ چھوڑیںگے، جب تک اس کی کامل وضاحت نہ ہو جائیگی۔ یہ کامل ثنویت ہے۔ یہ دو چیزوں کو فرض کرتا ہے۔ ذہن عالم، اور شے معلوم، اور ان کو ناقابل تحلیل خیال کرتا ہے۔ ان میں سے کوئی خود سے

خارج نہیں ہوتا اور نہ دوسرے کے اندر مخلوط ہوتا ہے، نہ کسی طرح سے ایک دوسرا بنجاتا ہے، اور نہ دوسرے کو بناتا ہے۔ یہ ایک مشترک دنیا میں ایک دوسرے کے آمنے سامنے کھڑے ہوتے ہیں، اور ایک حرف اپنے دوسرے رخ کو جانتا ہے، یا اسے جانا جاتا ہے۔ اس عجیب وغریب علاقے کا اظہار اس سے ادنی اصطلاحوں میں نہیں ہوسکتا، نہ اس کا ایسے نام میں ترجمہ ہوسکتا ہے، جو نسبتہً زیادہ آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکے۔ شئے کسی نہ کسی قسم کا اشارہ ذہن کے دماغ کو ضرور کرتی ہوگی۔ ورنہ تو وقوف عالم وجود میں نہیں آسکتا۔ حقیقت یہ ہے، کہ دماغ کے باہر محض ایک شئے کا موجود ہونا اس کے لئے کافی نہیں کہ ہم کو اس کا وقوف ہو۔ اس کا دماغ کو کسی نہ کسی طرح سے متاثر کرنا، جاننے کے لئے لازمی ہے۔ لیکن جب دماغ متاثر ہوجاتا ہے، تو علم ایسی چیزوں سے بنتا ہے، جو محض دماغ ہی کے اندر تیار ہوتی ہیں۔ شئے میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا خواہ اس کا وقوف ہو یا نہ ہو۔ اور جب وقوف ہوجاتا ہے، تو علم باقی رہتا ہے، شئے کا جو بھی حشر ہوجائے۔

قدیم زمانہ کے ارباب فکر اور موجودہ زمانے کے وہ لوگ جن کو غور وفکر کی عادت ہے علم کی یہ توجیہہ کرتے ہیں، کہ خارج سے کوئی شئے ذہن میں داخل ہوتی، اور ذہن کم از کم جہاں تک اس کے حسی تاثرات کا تعلق ہے، محض انفعالی رہتا ہے۔ لیکن محض حسی ارتسام کے اندر بھی داخلی عمل کی بنا پر معروض دوگونہ ہوجاتا ہے۔ پروفیسر بوِین کی تحریر کی مطابق اس امر پر غور کرو کہ دو آدمی جب باتیں کرتے ہیں اور ان میں سے ایک دوسرے کی ذہنی کیفیت سے واقف ہوجاتا ہے؛

"کوئی خیال ایک شخص کے ذہن سے نکلکر دوسرے کے ذہن میں داخل نہیں ہوجاتا۔ ادنی ترین ذہن یہ جانتا ہے کہ یہ محض استعارہ ہے۔ دوسرے کے خیالات کا ادراک کرنے کے لئے یہ ضروری ہوگا، کہ ہم اس کے خیالات اپنے ذہن میں پیدا کریں۔ یہ خیال واقعاً ہمارا ہوتا ہے، اور اس کی پیدائش کے محض ہم ذمہ دار ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ دوسرے کی وجہ سے ہم میں پیدا ہوا تھا۔ اگر یہ اس کے اندر پیدا نہوا ہوتا، تو بہت ہی ممکن تھا کہ یہ ہم کو بھی نہ ہوتا۔ مگر

دوسرے نے کیا کام انجام دیا ہے۔ یہ ایک بالکل پر اسرار طریق پر متکلم علامات کا ایک ایسا سلسلہ پیدا کر سکتا ہے، جو خیال سے قطعاً مختلف ہوتی ہیں، اور جو اسی پر اسرار طریق کی بنا پر سامع پر بہ حیثیت مہیجات عمل کرتی ہیں، جس کی وجہ سے وہ اپنے اندر اس کے مطابق ذہنی حالت پیدا کر سکتا ہے۔ متکلم کا کام یہ ہوتا ہے، کہ وہ خاص مہیجات سے کام لیتا ہے۔ سامع کا کام یہ ہوتا ہے، کہ اس کا ذہن فوراً مہیج پر رد عمل کرتا ہے۔ محدود اذعان میں جو کچھ ربط و ضبط ہوتا ہے وہ اس قسم کا ہوتا ہے غالباً اس نتیجہ سے کوئی صاحب فکر انکار نہ کریگا لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جو بات دوسرے کے خیال کے ادراک کے متعلق صحیح ہے، وہ عموماً خارجی دنیا کے ادراک کے متعلق بھی صحیح ہے، تو اکثر اشخاص اس پر اعتراض کرینگے اور بہت سے اس کا قطعاً انکار کر دیں گے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کوئی صورت بھی نہیں ہے، کہ کائنات کا ادراک کرنے کے لئے ہمیں اس کو خیال کے اندر تعمیر کرنا چاہئے۔ اور ہمارا علم کائنات کے متعلق محض ذہن کی داخلی فطرت کا اظہار ہے۔ ذہن کو ایک موم کا قرص کہہ کر اور اشیا کے متعلق بہت کچھ بصیرت ہو جاتی ہے۔ مگر یہ اسیوقت تک جبتک ہم یہ دریافت نہیں کر لیتے، کہ یہ مُتنبہ قرص کہاں ہے۔ اور اشیا اس پر کیونکر ثبت ہوتی ہیں اور اگر یہ ثبت بھی ہوئی ہیں تو ادراک کی فعل کی کیونکر توجیہہ ہوگی۔ حس و ادراک کے فوری مقدمات دماغ کے اندر عصبی تغیرات کے سلاسل ہیں۔ خارجی عالم کے متعلق ہم کو جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف ان عصبی تغیرات کی بنا پر معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ ان اشیا سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جنکو ان کے اسباب فرض کیا گیا ہے۔ اگر ہم ذہن کو اس طرح سے روشنی کے اندر فرض کر سکیں، اور اس کو اشیا کے ساتھ بلا واسطہ مماس خیال کر سکیں تو کم از کم تخیل کو تو تسلی ہو جائیگی۔ لیکن جب ہم یہ خیال کر لیتے ہیں کہ ذہن خارجی عالم کے ساتھ جمجمہ کی تاریک کوٹھری میں مماس ہوتا ہے، اور ان اشیا کے ساتھ نہیں جن کا ادراک ہوتا ہے، بلکہ عصبی تغیرات کے ایک سلسلہ کے ساتھ جن کے متعلق اس کو کچھ علم نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے کہ ہم مقصود سے کوسوں دور ہو لیتے ہیں، تصویروں اور ارتساموں وغیرہ کے متعلق تمام گفتگو ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ تمام شرائط موجود نہیں ہیں، جو ایسے استعاروں

کو با معنی کر سکتی ہیں۔ یہ امر بھی واضح نہیں ہے، کہ ہم کبھی تاریکی سے نکلکر عالم نور وحقیقت میں آسکیں گے۔ ہم طبیعیات اور حواس پر کامل اعتماد کر کے گفتگو شروع کرتے ہیں اور فوراً خارجی شے سے علٰحدہ ہو کر عصبی بھول بھلیاں میں گرفتار ہو جاتے ہیں، جہاں یہ عصبی تغیرات کی گڑبڑ سے بالکل پس پشت جا پڑتی ہے، جو اپنے علاوہ اور کسی سے مشابہ نہیں ہوتے۔ آخر کار ہم جمجمہ کی تاریک کوٹھری میں داخل ہوتے ہیں۔ شے تو قطعاً غائب ہو جاتی ہے، اور علم نمودار نہیں ہوتا۔ انتہائی حقیقت کے مطابق عصبی علامات کل خارجی عالم کے علم کا خام مادہ ہوتی ہیں۔ مگر ان علامات سے تجاوز کر کے خارجی عالم کے علم تک پہنچنے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ ہم اس میں ایک ترجمان رکھیں، جو ان علامات کی ان کے خارجی معنی میں ترجمانی کرے۔ مگر اس ترجمان کے اندر خود کائنات کے معنی بھی مضمر ہونے چاہئیں اور یہ علامات درحقیقت محض تہیجات ہیں، جن کی بنا پر ذہن خود کو ظاہر کرتا ہے۔ چونکہ اس امر پر سب کو اتفاق ہے کہ ذہن خارجی عالم کے ساتھ انھیں علامات کے ذریعہ سے تعلق رکھتا ہے، اور اس سے زیادہ کبھی قریب نہیں ہوسکتا ہے، جتنا کہ یہ اس کو قریب کرتی ہیں۔ لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ اصول ترجمانی خود ذہن کے اندر ہوگا اور یہ کہ نتیجہ تعبیر دراصل خود ذہن کی فطرت اصلی کا اظہار ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ردعمل ایسا ہوتا ہے کہ اس سے ردعمل کرنے والے فاعل کی نوعیت ظاہر ہوتی ہے۔ اور علم بھی اسی عنوان کے تحت آتا ہے۔ یہ واقعہ ہمارے لئے یا تو اس کو لازمی کر دیتا ہے کہ یا تو ہم قوانین اور نوعیت فکر اور قوانین اور نوعیت اشیا میں پہلے سے ہمنوائی مانیں یا یہ تسلیم کریں کہ معروضات ادراک، یعنی کائنات ظاہری محض مظہری ہیں کیونکہ یہ محض وہ طریقہ ہیں جس سے کہ ذہن اپنی حسوں کی بنیاد پر ردعمل کرتا ہے"۔

لہذا موضوع ومعروض کی ثنویت اور مقررہ ہمنوائی ایسی شے ہے جس کو اس قسم کا نفسیاتی لازمی طور پر تسلیم کرلیگا۔ ایک ایسے شخص کی طرح سے جس کو مابعد الطبیعیاتی ہونے کا بھی حق ہوتا ہے، وہ کسی قسم کے وحدتی فلسفہ کا بھی قائل ہو۔ مجھے امید ہے کہ یہ نکتہ اب واضح ہوگیا ہے اور اب ہم جزئیات کے بعض امتیازات

کو بیان کرتے ہیں :
دو قسم کے علم ہیں۔ جن میں عملی طور پر اجمالاً امتیاز ہو سکتا ہے۔ ان کو ہم علم وقوف اور علم کہہ سکتے ہیں۔ اکثر زبانیں اس امتیاز کو ظاہر کرتی ہیں چنانچہ یونانی لاطینی جرمن فرانسیسی چاروں زبانوں بھی واقفیت اور علم کے لئے علیحدہ علیحدہ لفظ ہیں میں بہت سے ایسے اشخاص اور چیزوں سے واقف ہوں جن کے متعلق مجھے کم علم ہے۔ میں ان کے متعلق صرف اس قدر جانتا ہوں کہ میں نے انکو کہاں دیکھا تھا۔ میں جب نیلے رنگ کو دیکھتا ہوں تو اسکا مجھے علم ہوتا ہے، اور جب ناشپاتی کو کھاتا ہوں تو اسکی خوشبو کو جانتا ہوں میں جب انگلی کو بقدر ایک انچ حرکت دیتا ہوں تو اسکو پہچانتا ہوں کہ یہ ایک انچ کے فاصلہ پر ہے۔ اور ایک سیکنڈ کو بھی جانتا ہوں جب مجھے اسکے گذرنے کا احساس ہوتا ہے۔ جب میں توجہی کوشش کرتا ہوں تو میں اسکو جانتا ہوں دو چیزوں کے فرق پر جب میں توجہ کرتا ہوں تو اس کو پہچان لیتا ہوں۔ لیکن ان واقعات کی داخلی نوعیت کے متعلق میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ میں ایسے شخص کو ان سے واقف نہیں کر سکتا جس نے ان کو دیکھا نہ ہو۔ میں ان کو بیان نہیں کر سکتا۔ میں ایک اندھے کو یہ قیاس نہیں کرا سکتا، کہ نیلا رنگ کیسا ہے۔ میں بچے کو قیاس کی تعریف کر کے سمجھا نہیں سکتا ہے کہ یہ کیا ہے فلسفی کو یہ نہیں سمجھا سکتا، کہ کس اعتبار سے فاصلہ جو کچھ کہ فاصلہ ہے وہی ہے۔ اور اس میں اور دوسری قسم کے علائق کی صورت میں فرق ہے زیادہ سے زیادہ میں اپنے دوستوں سے یہ کہہ سکتا ہوں کہ بعض مقامات پر جاؤ بعض طریقوں پر عمل کرو، غالباً ان اشیا کا وقوف ہو جائیگا۔ دنیا کے تمام ابتدائی اعیان اس کی بلند ترین اجناس، ذہن اور مادے کے سادہ اوصاف مع ان علائق کی اشکال کے جو ان کے مابین ہوتے ہیں، ان کا یا تو ہم کو علم ہی نہیں ہوتا، یا ان کے متعلق ایسی ہی مبہم واقفیت ہوتی ہے کہ ان کا علم نہیں ہوتا۔ جو ذہن گفتگو پر قدرت رکھتے ہیں، ان میں اس میں شک نہیں کہ ہر شئے کے متعلق کچھ نہ کچھ علم ہوتا ہے۔ اشیا کا کم از کم اصطفاف تو ہو سکتا ہے۔ اور ان کے ظہور کے اوقات بیان کئے جا سکتے ہیں مگر عام طور پر جس قدر ہم کم تحلیل کرتے ہیں، اسی قدر کم علائق کا ہم کو ادراک ہوتا

ہے۔ جسقدر ہمکو اسکے متعلق علم کم ہوتا ہے، اتنی ہی ہماری واقفیت شناسائی کی قسم کی ہوتی ہے
لہذا یہ دو قسم کا علم جس سے ذہن انسانی کام لیتا ہے، عملی طور پر اضافی حدود ہیں
یعنی ایک شے کے متعلق ایک ہی خیال کو نسبتہ ایک سادہ خیال کے مقابلہ
میں علم کہا جاتا ہے اور اس سے بھی زیادہ واضح و متین خیال کے مقابلہ میں واقفیت
کہا جاتا ہے ؛

قواعد لسانی کے جملہ سے اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا فاعل یا مبتدا
معروض وقوف کے بجائے ہوتا ہے، اور باقی جملہ یا خبر اس کے متعلق کچھ بتاتا
ہے۔ جب مبتدا کا نام سنتے ہیں تو ممکن ہے ہم اس کے متعلق بہت کچھ واقف
ہوں ممکن ہے اس کے نام میں بہت سے تضمنات ہوں لیکن خواہ ہم کم
واقف ہوں، یا زیادہ، لیکن جب جملہ تمام ہو جاتا ہے، تو ہم اور زیادہ واقف
ہو جاتے ہیں۔ ہم جب چاہتے ہیں اپنی توجہ کو منتشر کرکے، اور مدہوشی کی طرح
خلا میں گھور کر ایک شے کے متعلق اپنے علم کو واقفیت تک محدود کر سکتے ہیں
اور علم تک بھی بلند ہو سکتے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ حواس کو مجتمع کرکے
متوجہ ہوں، اور تحلیل و فکر سے کام لیں۔ جس شے سے ہم محض واقف ہوتے
ہیں وہ صرف ہمارے اذہان کے سامنے ہوتی ہے، ہم کو اس کا یا اسکے
تصور کا وقوف ہوتا ہے۔ مگر جب اس کے متعلق علم ہوتا ہے، تو ہم کو محض وقوف
سے کچھ زیادہ کا شعور ہوتا ہے۔ ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہم اس کے
علائق پر غور کر رہے ہیں، اس کو ایک قسم کا موضوع فکر بنا رکھا ہے، اور اس
کے اوپر اپنے فکر کے ذریعہ سے عمل کر رہے ہیں۔ اس تقابل کو احساس و فکر کے
الفاظ میں ظاہر کرتے ہیں۔ احساسات کے ذریعہ ہم اشیا سے واقف ہوتے
ہیں مگر ان کے متعلق علم ہم کو صرف افکار کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ احساسات
وقوف کا جرثوم اور نقطہ آغاز ہیں۔ فکر اس کا پورا تیار شدہ درخت ہے۔ اقل
مبتدا، اقل خارجی موجودگی، کم از کم حقیقت معلومہ علم کی ابتدا محض ان کو
ایسے نام سے موسوم کرنا چاہئے، جو کم از کم واقفیت کو ظاہر کرتا ہو۔ اس قسم
کے نقط، دیکھو! وہاں! یہ، وہ وغیرہ ہو سکتے ہیں۔ باب ۱۲ میں ہم اس امتیاز

کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے جو محض ذہنی احضار یا احساس شے
اور اس کے اوپر غور و فکر کرنے کے مابین ہے ؛
ذہنی حالتیں جن کو معمولاً احساسات کیا جاتا ہے، وہ دراصل جذبے
اور حسیں ہوتی ہیں، جو ہم کو جلد عضلہ آنکھ کان ناک حلق وغیرہ سے ہوتی ہیں
معمولی محاورے کے مطابق جن کو افکار کہا جاتا ہے وہ تعقلات و احکام ہوتے
ہیں۔ جب خصوصیت کے ساتھ ہم ان ذہنی حالتوں سے بحث کرینگے تو ہمکو
ان میں سے ہر ایک کے وقوفی عمل اور قیمت کے متعلق بھی کچھ کہنا ہوگا۔
غالباً اس موقع پر یہ بتا دینا مناسب ہوگا، کہ ہم کو حواس کے ذریعہ جسم کی حقائق
کا علم ہو جاتا ہے۔ اور دوسروں کی ذہنی حالت کے متعلق ہم کو محض تعقلی علم ہوتا
ہے، خود اپنے ذہن کی سابقہ حالتوں کا خاص طور پر وقوف ہوتا ہے۔ یہ معروفات
حافظہ ہوتی ہیں، اور ان میں ایک قسم کی گرمی اور قربت معلوم ہوتی ہے، جو
ان کے ادراک کو فکر کی نسبت حس سے زیادہ مشابہ کر دیتی ہے ؛

باب (۹)

چشمۂ فکر

اب ہم ذہن کا داخلی مطالعہ شروع کرتے ہیں۔ اکثر کتابوں میں اس کا آغاز حس سے کیا جاتا ہے، کیونکہ یہ سادہ ترین حالتیں ہوتی ہیں، اور ہر اعلیٰ حالت کو اس سے متصل کی ادنیٰ حالت سے ترکیبی طور پر تعمیر کیا جاتا ہے مگر اس کے معنی تجربی طریق تحقیق کے خیر باد کہہ دینے کے ہیں۔ کسی شخص کو کبھی مجرد و سادہ حس نہیں ہوتی۔ پیدائش کے دن سے لیکر شعور کے معروضات و علائق کی تعداد اور پیچیدگی بڑھتی جاتی ہے، اور جن کو ہم سادہ حس کہتے ہیں وہ امتیازی توجہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ جس کو اکثر اوقات نہایت شدت سے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ دیکھکر حیرت ہوتی ہے کہ آغاز نفسیات میں ایسے مفروضات کے مان لینے سے جو بظاہر معمولی و بے ضرر معلوم ہوتے ہیں مگر ان کے اندر کچھ نقص ہوتا ہے کیا کچھ تباہی برپا ہوتی ہے۔ ان کے نتائج بعد میں ترقی کر جاتے ہیں، اور پھر ان کا کوئی علاج نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ کل فن کی بافت میں آ جاتے ہیں۔ یہ خیال کہ چونکہ حسیں سادہ ترین اشیا ہیں اس لیئے نفسیات کو ان سے شروع کرنا چاہیئے اسی قسم کے مفروضات کی ایک مثال ہے۔ نفسیاتی شروع میں جس چیز کو مسلم مان سکتا ہے وہ خود خیال کرنے یا فکر کرنے کا واقعہ ہے۔ اس کو لیکر پہلے